ЕВРОПЕЙСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

№ **1** (21), **2009**

ФИЛОСОФСКО-
КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ **ЖУРНАЛ**

ТОПОС

ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ **ЖУРНАЛ**

ТОПОС №1 (21)**, 2009**

ISSN 1815-0047

Журнал включен в международную базу данных
The Philosopher's Index

Адрес редколлегии:
journal.topos@ehu.lt

Информация о журнале размещена на сайте:
http://topos.ehu.lt

Адрес редакции и издателя:
Европейский гуманитарный университет
Tauro st. 12, LT-01114
Vilnius Lithuania
E-mail: office@ehu.lt

Формат 70x100 $^1/_{16}$. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 12,26. Тираж 300 экз.
Отпечатано: «Petro Ofsetas»
Žalgirio g. 90, LT-09303 Vilnius

СОДЕРЖАНИЕ

CONTENTS

АКТУАЛЬНОСТЬ КАК СВОЙСТВО ПРОШЛОГО В УЧЕНИИ О ВРЕМЕНИ БЛ. АВГУСТИНА

Татьяна Литвин*

Abstract

This article is devoted to the analysis of time in the philosophy of St. Augustine. From the whole spectrum of the problems I accent two, concentrating on both gnoseological and ethical value of the considered theme, namely – the theory of memory and that of the internal word. Phenomenological perusal of the question on time by means of these two phenomena allows outlining practical sense of temporality in the work of consciousness. The temporality is the link which connects contemplation and action. The past is not a passive part of consciousness. The activity of consciousness is founded by activity of the past which in the memoirs acts realises practical energy of consciousness against the passive present.

Keywords: Philosophy of time, phenomenology, medieval philosophy.

Проблема времени в истории философии является не только одной из специфических тем или вопросов. Она относится к смыслообразующим проблемным полям, задающим ряд основополагающих методологических принципов в анализе субъективности. Учение о времени Августина представляет собой самостоятельную, глубоко обоснованную концепцию. Последующий трансцендентально-феноменологический анализ времени наследует не только фундаментальность проблематики, но и основы методологии. Вопрос о времени в философии Августина возникает на фоне обширной гносеологической и этической проблематики. Идеи, изложенные в 11-й книге *Исповеди*, сопряжены с принципами интроспекции как таковой и сопричастны этическим аспектам внутреннего анализа субъективности. Как и в феноменологии, анализ времени тесно связан с такими проблемами, как память, восприятие, воображение, телесность. Вопрос же о соотношении времени и вечности, рассмотренный с позиций христианства, о времени в пространстве внутреннего мира отличает теорию времени Августина как от последующей феноменологии, так и от античных представлений.

---

* Татьяна Литвин – кандидат философских наук, ассистент философского факультета СПбГУ/СПбГУКИ; littatiana@gmail.com.

В рамках данной статьи из всего спектра проблем я акцентирую две, концентрирующие как гносеологическое, так и этическое значение рассматриваемой темы, а именно *теорию памяти* и *представление о внутреннем слове*. Феноменологическое прочтение теории времени посредством этих двух явлений позволяет, на мой взгляд, ясно очертить практический смысл темпоральности в работе сознания. Темпоральность является тем связующим звеном, которое соединяет созерцание и действие как различные способы осознанности. Созерцающий субъект есть субъект действующий. Отношение ко времени лежит в основе практики самопознания, реализуя энергию внутреннего историзма субъекта.

Рассуждения о времени у Августина строятся начиная с проблемы соотношения времени и вечности, поставленной в контекст креационизма. Августин продолжает традицию неоплатонизма, отталкиваясь от идей Плотина. Заново переосмысливая платоновское рассуждения о начале и сотворении мира, Плотин в 7-м трактате *Третьей Эннеады* воспроизводит противоречие, когда вечность мыслится как покой и постоянство, а время – как движение и изменение. Если создание времени сопричастно созданию мира, то есть время «начинается» с момента возникновения мира, то это значит, что вечность тоже должна претерпеть качественное изменение в этот «момент». Понимание времени как движения в смысле Аристотеля также наталкивается на вполне закономерные трудности – движение не есть само время, время – способ измерения движения; измеряя движение временем, мы ничего не добавляем к природе самого времени. Вечность и время оказываются схожими между собой, отличаясь лишь тем, что время конечно. Время, сотворённое от вечности, имеет те же характеристики. Плотин принимает эту платоновскую идею, время – это «образ вечности»[1], подобие вечности. Однако вечность в таком случае также становится подобием времени, поскольку ей приписываются временн*ы*е характеристики. Так, рассуждая о сотворении мира, мы говорим о неком «моменте», а ведь момент – это элемент времени. Плотин различает вечность и время, вводя различие между временн*ы*м предшествованием и причинным предшествованием. Тот факт, что мир был сотворён, не означает хронологической точки его сотворения, но указывает на причинность.

Как и Плотин, Августин видит недостатки приписывания вечности темпоральных характеристик.[2] Однако отличие христианской философии времени состоит в том, что время понимается не циклично, а линейно. Его линейность задана не только моментом творения, но и эсхатологическим учением, то есть время имеет «начало» и «конец». Поэтому в рамках христианского вероучения задача понять природу времени превращается в важнейший элемент рефлексии о самой вере и отношении к ней человека.

Разграничивая вечность и время, Августин анализирует время само по себе, исходя из бытового, мирского видения. Следуя своему приёму рассмотрения объекта размышления как части вну-

треннего опыта, Августин описывает ощущения времени. И первое ощущение, связанное со временем, – это длительность. Идея длительности позволяет отличить различные периоды времени друг от друга: «Мы понимаем, что такое промежутки времени, сравниваем их и говорим, что одни длиннее, а другие короче»[3]. Если длительность – важнейшее свойство ощущения времени и знания о нём, то в ней, очевидно, и возможность измерить время. Иными словами, основная цель, которую ставит Августин для понимания природы времени, – это найти способ его измерить.

Ощущение длительности и, соответственно, краткости и долготы Августин рассматривает через три измерения, которые мы обычно приписываем времени как сущностные предикаты, – через прошлое, настоящее, будущее. Настоящему длительность не присуща. Настоящее – краткий миг, который не длится, в противном случае его можно было бы разделить на прошлое и будущее.

> «Настоящим можно назвать только тот момент во времени, который невозможно разделить хотя бы на мельчайшие части, но он так стремительно уносится из будущего в прошлое! Длительности в нём нет. Если бы он длился, в нём можно было бы отделить прошлое от будущего; настоящее не продолжается».[4]

Однако же длительность мы видим во всех трёх временах. Дают ли нам прошлое или будущее идею длительности и способ измерить время? Это невозможно, так как прошлого *уже* нет, а будущего *ещё* нет. В итоге Августин приходит к идее, которая позже будет лежать в основе феноменологической модели сознания времени: знание о прошлом и будущем мы получаем через настоящее. Именно в настоящем мы извлекаем из памяти образы прошлого, которого *уже* нет, и способны предчувствовать, ожидать будущие события, которых *ещё* нет. Только настоящее имеет онтологический статус, знание о прошлом и будущем исходит из восприятия в настоящем. Произнесённый слог, или собственно звук, длится какое-то время, то есть звучание имеет начало и конец. И возможность измерить его также парадоксальна, как возможность измерить настоящее – момент проходит, становится прошлым или ещё не наступает, существуя в будущем. Поэтому единственное, что можно сделать, чтобы «удержать» момент, – запомнить его. Измерить длительность как отрезок возможно, измерив память о нём – звук, закреплённый в памяти.

Приводя, таким образом, три времени к общему знаменателю, Августин формулирует «формулу» времени: время – это «растяжение души» (*distentio animi*). Эта знаменитая идея позволяет иначе взглянуть на проблему длительности, а значит, и измеряемости времени. Если время измеряется в виде памяти о нём, иными словами, как особого рода образ в памяти, то само сознание времени есть не что иное, как усилие запоминания и удержания в сознании. Это усилие, или, как пишет Августин, «сила, вложенная в моё действие»[5], и будет актуальным настоящим. Усилие сознания,

внимания «сосредоточено на настоящем, через которое переправляется будущее, чтобы стать прошлым»[6]. И длительность – не свойство настоящего, прошлого и будущего, а свойство направленного внимания. Внимание (*attentio*), сосредоточенное на настоящем, «рассеянное» между памятью (*memoria*) и ожиданием (*expectatio*), – это и есть то усилие сознания, то «движение души», которое формирует восприятие времени. *Attentio*, *memoria*, *expectatio* – три аспекта акта восприятия, соответствующие настоящему, прошлому и будущему. Это триединство восприятия и связанное с ним переживание времени существуют в динамике, лежащей в основе историчности. Августин приводит в качестве примера переживания длительности ситуацию исполнения нами какой-либо знакомой песни:

> «Чем дальше и дальше движется действие, тем короче становится ожидание и длительнее воспоминание, пока, наконец, ожидание не исчезнет вовсе: действие закончено, оно теперь всё в памяти».[7]

Каждый пропетый момент подобен проживаемому моменту жизни, также как и части истории.

Что же представляет собой память, та способность, которая позволяет сформировать представление о времени, являясь своего рода материей времени? Память, по Августину, а точнее, внутренняя память (*memoria interior*) является фундаментом мышления в целом. Память – это безграничное пространство прошлого опыта, знаний, переживаний, а также тех впечатлений, которые мы получаем посредством внешних органов чувств. Всё многообразие знаний, которые она вмещает, условно можно разделить на три части. Впечатления, информация о внешнем мире, попадают в память и остаются в виде образов или понятий о предметах внешнего мира. Переживания и душевные состояния хранятся в памяти в виде воспоминаний, природа которых соответствует природе памяти. И, наконец, бытие Бога мыслится также благодаря памяти.[8]

Информация о внешнем мире и те знания, которые мы получаем извне, необходимым образом преломляются во внутреннем пространстве души и хранятся в виде неких образов и ощущений, которые можно назвать языком внутренней представленности. Метафора «ви́дения» (*videre*), демонстрирующая визуальность процесса внутреннего восприятия (*cernere*), отсылает к эйдетической основе мышления. Очевидно, что под внутренней визуальностью[9] Августин не подразумевает ничего мистического, рассматривая её как естественный когнитивный процесс. Внутренние образы не являются образами в обычном смысле, образами как предметами «телесных» чувств. Скорее, они представляют собой общий корень как для образов, так и для понятий. Они не материальны («их знаешь, не связывая в мыслях ни с каким телом») и существуют независимо от опыта («они уже были в моей памяти»). Внутренняя образность не психологична, а трансцендентальна и схожа скорее с трансцендентальным схематизмом Канта.[10]

Как и другие аспекты философии Августина, учение о памяти и внутренней образности имеет теологическую основу. Значение образа восходит к положению о сотворённости человека по образу и подобию Божьему (*imago Dei*). И потому образность как источник знания является естественной основой духовности, а значит, и основой осознанного действия.

Таким образом, память является не статичным «складом» прошлого опыта, а динамичной основой действия в настоящем. Память – это акт воспоминания, активный акт сознания. Память функционирует как активная реализация потенциала мышления, механизм воспроизведения своего года материи, или энергии, сознания, а также его объектов. Память – это то прошлое, которое конституирует сознание настоящего, являясь практической формой актуальности.

Вопрос о памяти как основе актуального акта сознания связан также с тематикой внутреннего слова (*verbum interius*, *verbum cordis*, *verbum quod intus lucet*). Проблема внутреннего слова является предметом теологической дискуссии на протяжении столетий. До Августина основой для теолингвистической традиции служила диалектика Платона, где возникло противопоставление λόγος ενδιαθέτος и λόγος προφορικός. Внутренняя речь[11], λόγος ενδιαθέτος, с которой человек мысленно обращается к самому себе, противопоставлена «потоку, изливающемуся из уст»[12], λόγος προφορικός, в котором мнение отражается «как в зеркале или воде»[13]. Стоики также обращались к этой теме, хотя вряд ли их понятие внутреннего смысла слова (λεκτόν) стало существенным элементом идей Авгутина.[14] Скорее, идеи неоплатоников, и в частности Плотина, повлияли на концепцию внутреннего слова, равно как и в целом на гносеологию Августина. После Августина проблема внутреннего слова была активно рецепирована теологической традицией (например, в сочинениях Ансельма Кентерберийского, Альберта Великого, Бонавентуры и Фомы Аквинского) и до сих пор остается одной из тем религиозной психологии. В «светской» же философии, кроме феноменологической традиции, опосредованно перенявшей сам принцип интроспекции, проблема внутреннего слова была разработана в психологии Л. Выготского и его последователей.

У самого Августина учение о внутреннем слове более подробно освещается в трактате *О троице*, однако и в *Исповеди*, и в *О граде Божием* интериорность, медитативная «внутренность» часто отождествляются с деятельностью души в целом. В 15-й книге трактата *О троице* Августин, резюмируя все основные выводы трактата, размышляет о знании как таковом. Знание не обязательно выражено в словах, «некоторые речения являются помыслами сердца»[15] до того, как будут высказаны. Августин приводит примеры из *Библии*, доказывая истинность и естественность внутренней речи. Внутренняя речь не принадлежит ни к одному из языков, но является знанием, воспроизводимым из памяти и не связанным на-

прямую с органами чувств. Внутреннее слово как способ мышления относится к внутреннему видению, к внутреннему созерцанию, но названо всё же по аналогии с речью. Августин демонстрирует доминанту визуальности, зрения, над слухом, естественную для внутреннего пространства:

> «...Оттого, что мы называем мысли речениями сердца, ещё не следует, что они, будучи истинными, не являются также видениями, происходящими из видений знания. Ибо когда они возникают извне посредством тела, одно есть речь, другое – видение. Когда же мы мыслим внутренним образом, то обе стороны суть одно».[16]

Бог видит все наши мысли. Представление Августина о внутренней речи далеко от того бытового представления о «бормотании про себя», к которому мы привыкли в современности. Для него внутреннее слово – подобие Слова, бывшего в начале.[17] Это знание, внутренняя правда, относится к природе самой души и не может исчезнуть, пока пребывает сама душа.

И.В. Попов, автор самого обширного труда об Августине на русском языке, находит несколько характеристик, присущих внутреннему слову. Он указывает на большой диапазон значений этого понятия у Августина. Внутреннее слово – это и просто «мысль о предмете, которая находит для себя выражение в том или другом звуке», то есть любое означаемое, и «мысль, созерцаемая в данный момент в неизменяемой Премудрости», «внутренний разговор души с самой собой»[18]. Независимо от содержания и ценности, внутренним словом можно назвать всё, что мы намерены выразить в словах или других знаках. Например, проповедник перед беседой со своей паствой обдумывает предмет разговора. – Независимо от языка, на котором предполагается беседа, тема разговора, «вся совокупность понятий, которые он предполагает выяснить»[19], относится к внутреннему слову. Важно, что внутреннее слово – это конкретный образ вещи, хотя менее важно, была эта вещь воспринята посредством органов чувств или является плодом воображения. Так, к внутреннему слову Августин относит как образ знакомого ему Карфагена, так и образ Александрии, которую он знал только по описаниям других.

Что же понимается под конкретностью образа вещи? Ведь не всякое знание, например в ситуации обдумывания темы проповеди, является в образах. Как отмечалось выше, внутренняя образность у Авгутина понимается в особенном смысле. Но в данном случае, в тематике внутреннего слова, к этому добавляется ещё одно свойство, которое является определяющим и подводит все значения внутреннего слова под единый критерий. Конкретным образ будет тогда, когда он актуален, то есть мыслится в данный момент.

> «Внутренним словом называется мысль в её актуальном состоянии потому, что только такую мысль мы можем выразить во внешнем слове»[20].

Или, как отмечает И.В. Попов, это есть представление, или понятие, «которое находится в центре сознания и, в данный момент занимая мышление, может быть высказано в произносимом слове»[21]. Таким образом, основным критерием является актуальность, темпоральное измерение, а не содержание сознания.

Независимо от того, идёт ли речь о предмете внешнего восприятия или о духовном переживании, любая отчётливо представляемая мысль является внутренним словом. Актуальное *Теперь* как концентрация сознания в данный момент определяет любой акт мышления. Внутреннее слово определяет отношение «между движением души и знаком, служащим его выражением»[22]. Однако внутреннее слово не есть подготовительный этап для слова внешнего. Наоборот, акт выражения является лишь частным случаем мыслительного действия. Внутреннее суть и причина внешнего, оно относится к внешнему как форма к материи, как душа к телу, как Божественное к человеческому.

Оба эти явления, память и внутреннее слово, являются не только содержательными категориями внутреннего опыта, внутренней историчности. Они демонстрируют роль темпоральности в формировании принципов мышления и действия. Память как активная «сила» сознания, как основа актуального действия сознания является естественным, имманентно присущим сознанию механизмом связи прошлого и настоящего. Вопреки убедительному мнению о том, что прошлое – это пассивная часть сознания, а акту сознания в настоящем свойственна активность, идеи Августина наталкивают на совершенно противоположные выводы. Активностью сознание обязано именно прошлому, которое в акте воспоминания реализует практическую энергию сознания на фоне пассивного настоящего. Пассивность настоящего, своего рода автоматизм внимания, без материи прошлого не обретает своей актуальной формы.

Философия Августина не даёт достаточных оснований для построения принципов феноменологии действующего сознания, однако выявляет те механизмы феноменологического метода, которые остаются скрытыми в последующем анализе, в частности, в концепции Гуссерля. Темпоральность остаётся смыслообразующим элементом субъективности, и классическая для философии времени теория Августина позволяет не только снять напряжение в оппозиции традиции и современности, но и придать актуальность феноменологии.

Примечания

1. Enn. III, 7,11.
2. Conf. XI.11; De Civ. Dei. XI,6; De Civ. Dei. XII,16.
3. Conf. XI.16. В русском издании: Августин Аврелий. *Исповедь*. Пер. М.Е. Сергеенко. М., 1992. С.169.
4. Conf. XI.15. Там же, с. 168.
5. Conf. XI.28. Там же, с.177.

6 Ibid.
7 Ibid.
8 Conf. X.17.
9 Conf. X.12. «Vidi lineas fabrorum vel etiam tenuissimas, sicut filum araneae; sed illae aliae sunt, non sunt imagines earum, quas mihi nuntiavit carnis oculus: novit eas quisquis sine ulla cogitatione qualiscumque corporis intus agnovit eas. Sensi etiam numeros omnibus corporis sensibus, quos numeramus; sed illi alii sunt, quibus numeramus, nec imagines istorum sunt et ideo valde sunt». [«Я видел линии, проведённые рукой мастеров, иногда настолько тонкие, что они походили на паутину, но линии в моей памяти это нечто иное, это не образы тех, о которых мне сообщило телесное зрение; их знаешь, не связывая в мыслях ни с каким телом, и узнаёшь, уйдя в себя. Я узнал с помощью всех телесных чувств числа, которые мы называем, считая предметы; но числа, которыми исчисляем, это совсем другое; они не суть образы первых и потому существуют действительно».] В русском издании: с. 137.
10 О параллелях между учением Августина и философией Канта см.: Delahaye K. *Die «memoria interior» – Lehre des heiligen Augustinus und der Begriff der «transzendentalen Apperzeption» Kants»*. Würzburg, 1936.
11 Теэтет, 190a.
12 Теэтет, 206d.
13 Там же.
14 См.: Duchrow U. Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin. Tübingen, 1965. S. 122–123.
15 De Trinit. XV.18. В русском издании: Августин Аврелий. *О троице.* Пер. А.А. Тащиана. Краснодар, 2004. С. 361.
16 Там же.
17 De Trinit. XV.19: «quisquis ... hoc intellegere potest iam potest uidere per hoc speculum atque in hoc aenigmate aliquam uerbi illius similitudinem de quo dictum est: In principio erat uerbum, et uerbum erat apud deum, et deus erat uerbum. Necesse est enim cum uerum loquimur, id est quod scimus loquimur, ex ipsa scientia quam memoria tenemus nascatur uerbum quod eiusmodi sit omnino cuiusmodi est illa scientia de qua nascitur» [«... кто может понять его, теперь может видеть как бы тем зеркалом, как в той загадке некоторое подобие Того Слова, о котором сказано: “В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог” (Ин., I, 1). Ибо когда мы говорим истинное, т. е. когда мы говорим то, что знаем, тогда с необходимостью из самого знания, хранимого нашей памятью, рождается слово, каковое того же самого рода, что и то знание, из которого оно рождается».] Русское издание: с. 362. В той же книге Августин приводит особенности в латинском переложении *Святого Писания* слов «зеркало» (speculum) и «загадка» (aenigma); см.: De Trinit. XV.14,15.
18 Попов И.В. *Личность и учение Блаженного Августина.* Сергиев Посад, 1916. С. 280–281. К тематике внутреннего слова также см.: Бычков В.В. *2000 лет христианской культуры sub specie aesthetica.* М., 1999. С. 221–222.
19 Попов, указ. соч., с. 280–281.
20 Там же.
21 Там же.
22 Там же.

БАРОЧНЫЕ ОСНОВАНИЯ И СТАНОВЛЕНИЕ КЛАССИЧЕСКОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ

Виктор Левченко*

Abstract

The object of the article is to attract attention to baroque groundings of science and classical rational philosophy at the beginning of the epoque of Modern. The special attention is paid to the baroque bases of the philosophical views of René Descartes and Galileo Galilei. There are two main aspects of influance of the concept of baroque world to the scientific thought of the XVII century – (1) the influence of the Christian theology to the legitimating of the idea of infinity in the science and (2) the principle of the complementary of the fundamental oppositions as the central for the baroque thought.

Keywords: concept of the baroque world, classical rationality, idea of infinity, oppositions, Descartes.

В литературе достаточно часто подчёркивается связь между рационалистической философией с её классицистскими требованиями ясности и отчётливости и возникновением науки типа *science*. Однако в наше время мы обнаруживаем странную мировоззренческую близость научной рациональности Декарта и Ньютона не только с классицизмом, но и с господствующим стилем жизни и мышления той эпохи – барокко. В частности, Ж. Делёз разворачивает перед своими читателями подобные отношения между философскими текстами Лейбница и барочной стилистикой.[1] Действительно, научные свершения XVII века изменили картину мира, вскрыв трагическую глубину вселенной, человеческой души, судьбы человека. Чувство безграничности мира, трагической незащищённости человека, несопоставимости малой, бренной, страдающей песчинки человеческой жизни и бесконечной, неизменной, холодной бездны космоса выступило в качестве психологической основы эпохи.

Знаменитые строки М.В. Ломоносова: «Открылась бездна, звёзд полна, / Звездам числа нет, бездне дна» – прекрасно характеризуют это психологическое состояние. Соответственно, возникающая наука развивалась как попытка ответить на этот мировоззренческий (если воспользоваться термином А. Тойнби) «вызов» эпохи. Ведь эта эпоха зада-

* Виктор Леонидович Левченко – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и методологии науки Одесского национального политехнического университета (г. Одесса, Украина).

вала свои откровенно риторические вопросы, обращённые к небу, к человечеству, в никуда. Отсюда и антиномичность барочного мышления, пытавшегося создать своеобразную гармонию несовместимых друг с другом противоположностей – Творца и человека, мыслящей и телесной субстанций Декарта, холода и чистоты мышления с неразумием страстей, преувеличенной яркости и телесности жизни с мраком, тлением, мистической таинственностью смерти и т. п.

Именно тогда для человека мир предстал в опыте изучения через окуляр микроскопа и телескопа, которые и были изобретены в XVII веке. Познание бесконечно малого и бесконечно расширяющегося становится важнейшим объектом изучения.

> «...Нетрудно догадаться, что любой дар будет для тебя тем приятнее и желаннее, чем сильнее он будет походить на Ничто. Ведь в любом случае для того, чтобы размышления о ничтожном доставили тебе удовольствие, оно должно быть и малым, и почти неощутимым, и малоценным, и наименее протяжённым, то есть быть почти Ничем. В природе встречается великое множество таких вещей, но между ними имеются различия. Вспомни хотя бы об одном из атомов Эпикура: такой атом и есть Ничто. Разумеется, тебе и прежде случалось получать от меня Ничто. Итак, нас будут интересовать элементы, то есть самое малое из того, что есть в каждом предмете».[2]

В опыте человека того времени антиномичность макро- и микромира представлена по многим направлениям. Здесь и познание бесконечно малого и расширяющиеся горизонты географического опыта в результате «великих путешествий», мир в капле воды и глубины вселенной, в которой Земля, после утверждения коперниканской системы мироздания, утратила положение центра, затерялась среди множества миров.

Научное мышление XVII–XVIII вв., когда господствовало механическое мировоззрение, рассматривает как первичные (действительные, настоящие) исключительно механические качества вещей. Из этой установки выводилась фундаментальная «интерпретационная» научная программа – перевести мир вещей на язык механики; формой работы для научного мышления стало механицистское моделирование. В результате, мир начал пониматься не как живое бессмертное существо (что выступало фундаментальной мировоззренческой установкой в античной культуре и – с определёнными инновациями – в последующие эпохи), а как машина в мельчайших своих элементах и деталях.[3] Повседневной метафорой, задающей парадигмальную установку для этого мировоззрения, являются повсеместно распространённые в это время по Европе механические часы. Позволю себе процитировать великолепное высказывание по этому поводу О. Шпенглера.

> «Среди народов Запада именно немцам выпало на долю изобрести механические *часы*, зловещий символ убегающего времени,

> чей днём и ночью звучащий с бесчисленных башен над Западной Европой бой есть, возможно, самое неслыханное выражение того, на что вообще способно историческое мироощущение. Ничего равного этому не встречается нам в *лишённых отпечатка времени* античных ландшафтах и городах».[4]

Большинство учёных этого времени, например, такие как Ньютон, Лейбниц, Декарт, Гюйгенс и многие другие, в связи с этим понимали отношение Бога к сотворенному им миру как аналогичное отношению мастера-часовщика к своему предмету. Точность и неизменность законов созданного по Божественному замыслу мира являются свидетельством того, что сам этот мир не случаен, а, напротив, есть совершенное творение, из совершенства которого с необходимостью следует наличие Творца, замыслившего и реализовавшего подобное вызывающее удивление и восторг точно действующее произведение-механизм.

Авторитетный французский историк науки А. Койре объяснял возникновение классической науки тем, что, порвав со здравым смыслом и изучением объектов, данных в восприятии и опыте, она перешла к изучению взаимоотношений несуществующих идеальных объектов – математических сущностей. Вместо реального мира повседневности было заявлено бытие идеальных, гипостазированных сущностей, имевших место ещё в платоновской космологии. Например, Койре даже отрицал, что Г. Галилей осуществил свои знаменитые эксперименты, потому что в отношении сформулированных им законов, имеющих предельно идеализированный характер, эксперименты не релевантны.

> «Ибо мысль, чистая мысль без всякой примеси, а не опыт и свидетельства чувств, лежит в основе новой науки Галилео Галилея».[5]

Недаром последний до конца своей жизни воевал с Кеплером в связи с законами планетарного движения, поскольку его представления об эллиптических орбитах были для Галилея очевидной ересью. Придерживаясь установки на гомологическое соответствие Божественного и человеческого мышления, Галилей исходил из того, что Бог как всесовершеннейшее существо и геометр должен был знать, что из трёх форм движения – кругового, прямолинейного и эллиптического – последнее как смешанное, согласно Аристотелю, наименее совершенно. Приписывание же божественным творениям несовершенства обозначало для Галилея, как образованного человека того времени, умаление достоинства Божества. Полемизируя с Кеплером, в качестве одного из аргументов против его «ереси» Галилей и сформулировал принцип инерции, ставший основанием всей дальнейшей опытной науки. Ирония истории научного мышления заключается в том, что как существенное в науке сохранились и инерция и движение планет по эллипсам, а личностные мотивы Галилея и Кеплера отброшены как несущественные.

Для этой классической эпохи возникновения науки как таковой характерны борьба со всем, что разрушает строгость форм «правильного» мышления, и вынесение за скобки, то есть своеобразная изоляция, всего неразумного. В общественном сознании возникает потребность отождествить неразумие с грехом, сблизить провинности против разума с провинностями против плоти и породнить неразумие с чувством вины.[6] На этом фоне действует декартовский демон-обманщик из *Размышлений о первой философии...* Чтобы доказать (методом от противного) благость Божью, позволяющую нам благодаря усилиям сомневающегося мышления выстраивать адекватную картину объектного мира, Декарт рассматривает возможность порождения универсума вводящим нас в заблуждение, бесконечно дурачащим нас злым демиургом. Фантом в данном случае есть то недолжное, без предположений о котором нельзя помыслить себе долженствование Бога. Из постоянно поддерживаемого свойства сомневающегося познания человек и обретает необходимую для открытия истины связь с Абсолютным. Потому симптоматично, что одно из зданий в Голландии, в Эндегеесте, где обитал в 1642 Р. Декарт, позднее стало домом сумасшедших.[7] Дом, где провозвестником могущества рационализма и нового научного метода создавались сочинения, в которых из обоснования существования своего *Я* выводилось всё многообразие бытия, был также и обиталищем несчастных, создававших своим больным воображением мир и в нём проживавших. Сознание в концепции Декарта как бы «замкнуто», «одиноко», то есть здесь отсутствует всякий опыт интерсубъективности. Опыт чужих *Я* не имеет у него никакого онтологического и методологического значения. Барочная установка, проходящая связующей нитью через все факты культуры эпохи, подчёркивала необходимость «экзистенциональной», персональной ответственности своего *Я* в выстраивании отношений с Абсолютом. И возникающая наука через своих творцов постулировала потребность выстроить именно свои отношения с Творцом всего сущего.

Действительно, если обратиться, например, к сочинениям того же Р. Декарта, одной из центральных проблем для него является поиск оснований существования *своего* Я. При этом постоянно ориентирующийся на поиск беспредпосылочного знания (*de omnibus dubitandum*) Декарт стремился выявить основания своего существования в ясном и отчётливом (*clare et distincte*) суждении. Последнее, согласно ему, уже не является предпосылкой, так как в нём никто не может усомниться. Как известно, он нашёл своё основание в знаменитом *cogito ergo sum* (мыслю, следовательно, существую). Таким образом, наличие мышления постулирует и существование *Я* как обладающего гносеологическими возможностями и ответственностью при обосновании мира.

> «Но сколь долго я существую? Столько, сколько я мыслю. Весьма возможно, если у меня прекратится всякая мысль, я сию же минуту полностью уйду в небытие».[8]

Понимание сложности и неоднозначности мира, в который погружён человек, этот «мыслящий тростник» (если воспользоваться метафорой Б. Паскаля), требовало упорядочивания и нахождения меры этого мира. Декарт стремится спрятаться от реальности свойств вещей. Его внимание сосредоточено на активности познающего субъекта, на совершаемых им операциях. Поэтому-то он и объединяет в своей *Геометрии* арифметику и геометрию, эпистемологический статус которых разводился уже со времён древних греков, в общую науку – алгебру. Ведь последняя занимается не протяжённостью или числом, а свойствами операций над ними. Новый идеал рационализации, основанный на порядке и мере, Декарт формулирует следующим образом:

> «...к математике относятся лишь все вещи, в которых исследуются какой-либо порядок или мера, и неважно, в числах, или фигурах, или звёздах, или звуках, в любом ли другом предмете придется отыскивать такую меру; а потому должна существовать некая общая наука, которая, не будучи зависимой ни от какого частного предмета, объясняла бы всё то, что может быть обнаружено в связи с порядком и мерой...».[9]

Рассматривая тексты именно Декарта как характерного и одного из популярнейших создателей методологических установок и принципов для классической науки, можно сделать вывод, что самодостоверность *Я*, моего собственного существования, непосредственно заключена в моей мысли, является гносеологической характеристикой. Одновременно она позволяет выделить свою собственную субъективность из других личностей. Даже само построение его работ, например знаменитого *Рассуждения о методе*, демонстрирует такой методологический самоанализ, с которым до него мы не встречаемся ни у кого в истории философии и науки. Соответственно, это требовало, в свою очередь, утверждения своего *Я* как результата процедуры радикального эпох*е*. Самосознание индивида, согласно Декарту, является основанием всех остальных актов мышления.

> «...Моё понимание того, что есть вещь, что – истина, а что – мышление, исходит, по-видимому, исключительно от самой моей природы».[10]

Для модерного мышления, в отличие от аналогичного феноменологического эпох*е* Гуссерля, где вопрос о реальном существовании внешнего мира есть метафизический вопрос, на который нет необходимости отвечать осознавшей себя строгой наукой философии, необходимо доказать реальность внешнего мира, необходимым условием существования которого являются предварительное обоснование персонального существования и доказательство бытия Бога.

Понимание *Я* как мыслящей субстанции сопровождается радикальным разрывом и очищением от всякой телесности. Здесь отри-

цается всякая возможность для тела характеризоваться какой бы то ни было связью с мышлением или направляющей волей. В частности, Декарт, неосознанно представляя себе наличие у тела определённых склонностей, предлагает применять в данном аспекте термин «стремление» (*tendre*).[11] В результате сведения *Я* только к мышлению элиминируются остальные значимые моменты, сущностно характеризующие экзистенцию человека. В этом аспекте рассмотрения Декарт, правда, делает попытки избежать полного отрыва мышления от тела, высказывается о соединении тела и *Я*. Например, он пишет:

> «Между нашей душой и телом существует такая связь, что если мы однажды соединили какое-то телесное действие с какой-то мыслью, то в дальнейшем если появляется одно, необходимо появляется и другое».[12]

Однако эти попытки ни в коем случае не корректировали в сторону смягчения жёстко конструктивистский подход Декарта к предмету научного и философского познания, методологическим и онтологическим основанием чего и являлось отрицание непрерывности между природой и субъективностью. И для научного мировоззрения весь человек, во всей полноте своих умственных способностей, уже как бы и не нужен. Аналитическая геометрия, являющаяся математическим выражением построения универсальной науки – *mathesis universalis*[13], создавала возможности путём чисто формально-алгебраического исчисления и разворачивания своих положений получить всё доступное человеку знание. Вспомним начало *Правил для руководства ума*, где Декарт начинает с соображения, что в основании всех наук лежит одна и та же тождественная себе человеческая мудрость, относящаяся к разным наукам, как солнце к различным освещаемым предметам.[14] Использование такого метода сводит науку к своеобразному калькуляторству, механической деятельности в духе эпохи. Возникающая безличность научной деятельности проявляет себя как неукоснительное, выхолощенное в смысле всех человеческих страстей следование предписанным «правилам для руководства ума», даже выступает гарантом правильности и истинности получаемых результатов.

Попыткой же обрести обратный путь к миру из области мышления, создаваемой *cogito*, является психологическое доказательство бытия Бога. Предпочтение, отданное последнему перед онтологическим доказательством бытия Бога, вызвано тем, что Декарт желал вывести основания своего философствования из фактов собственной душевной жизни, что является принципиально барочной особенностью. Для Декарта, так же как позднее для Беркли, было необходимо спасти интерсубъективность; обращение к инстанции, именуемой Бог, трансцендировало логически необосновываемую эмпирию. Идея Бога, обнаруживаемая в нас, в силу бесконечности своего содержания может исходить только из некоторой беско-

нечной сущности, а не от меня. Справедливо отмечается В. Хесле преимущество и прогресс психологического доказательства по сравнению с космологическим, поскольку:

> «…выведение Бога из порядка чувственного мира или из телесно-душевного единства человека Декарт считает абсурдным предприятием потому, что бытие Бога намного очевиднее бытия каких-либо чувственных вещей; не мир позволяет нам заключить о Боге, а, наоборот, Бог – о мире»[15].

Поэтому для мыслителей Нового времени как следствие такого соотношения Бога и человека, Божественного разума и человеческого мышления появляется сближение, можно даже сказать – отождествление интеллигибельной и телесной материи, геометрического и физического пространства. Результатом явилось уравнивание онтологического статуса физических тел и геометрических фигур и сближение математики с физикой в механике. В этом смысле показательна оценка, данная Декартом в отношении Галилея:

> «Я нахожу в общем, что он философствует лучше, чем это делается обычно, ибо где только можно отбрасывает ошибки школы и пытается решить физические проблемы, прибегая к математическим доводам. В этом я целиком с ним согласен и считаю, что нет никакого другого средства нахождения истины».[16]

В результате такого помещения строгих геометрических законов, по своей сущности не допускающих изменения, в физические, телесные, постоянно изменяющиеся вещи происходило размывание прежнего идеала константности мышления, апологизировалось толерантное отношение к процессу научной деятельности и её продуктам.

Даже при абстрагировании от внешнего мира и телесно-душевного единства человека они, в результате, выводятся из бытия Бога. Высвобождение и утверждение начал христианского миросозерцания в науке и философии способствовали переходу к современному западному типу мышления. Поэтому механистическое естествознание XVII века «создано не вопреки, а благодаря христианской теологии, предполагающей разделение всего сущего на божественное трансцендентное бытие и бытие сотворённое, имманентное, с одной стороны, а с другой – разделение сотворённого мира на духовный и материальный»[17]. Так для нововременного европейского мышления, для той научной рациональности, которая начала проявлять себя в это время, благодаря христианскому понятию Бога как единого бесконечного существа, наделённого бесконечным количеством совершенств, становится ограниченным понятие актуальной бесконечности. Решительно не принимаемая в античном миросозерцании, эта актуальная бесконечность, продолжая оставаться принципиально непознаваемой для конечного человеческого разума, получает теперь для мышления легитимацию

и, вторгаясь в науку, фигурирует здесь в различных формах своего существования. Из представления о Творце как бесконечном, наделённом бесконечными атрибутами и бесконечным же совершенством, полностью превосходящим всё конечное и ограниченное в тварном мире, следует понимание того, что бесконечное познаётся не как результат абстракции первично данного конечного, а, совсем наоборот, конечное выступает как ограничение первично данного бесконечного. В результате человек не познаёт бесконечное: оно является условием и необходимой возможностью его мышления.

В отличие от замкнутого мира античности с его детерминистским подчинением Судьбе, христианский мир с лежащей в его основе свободой воли был открыт благодаря постоянно трансцендирующей саму себя Божественной воле. Поскольку последняя не имеет по своей сущности ни преград, ни границ и поддерживает существование мира, то и сам этот мир не имеет границ. На смену античного понимания абсолюта как Единого, для которого ограниченность не является ущербом, а, напротив, выступает показателем гармоничности и единения, приходит инфинитность христианского видения мира нововременной рациональности, где абсолют, находясь вне мира, содержит мир в себе. В научном мышлении появляется очень важная интуиция неразрывной связи единого и бесконечного, трансцендентного и имманентного, пропускаемая через личностное отношение и персональную ответственность за эту связь. Подобный *oppositorium* является основополагающим принципом вообще всей барочной культуры, включая и искусство, и религиозный опыт, и, как мы только что попытались показать, естественнонаучное мышление. Поэтому мы и наблюдаем интересную переплетённость тяги к строгой рациональности с мистическими увлечениями в эту эпоху. Например, как показал профессор Оксфордского университета Ньютон-Смит, *Математические начала натуральной философии* Исаака Ньютона по замыслу были только первой частью его работы, второй частью которой должна была стать *Всемирная алхимия*. В литературе даже высказываются предположения, что закон всемирного тяготения был открыт на основе алхимических опытов, а знаменитую историю с упавшим яблоком Ньютон придумал гораздо позднее этого открытия, чтобы скрыть истинный источник своего озарения. Создание новых подходов к научной деятельности сочеталось в учёном с глубоким интересом к оккультизму, алхимии, исследованию древних тайн.[18] То есть рационалистическая и магическая ментальности сосуществовали в этой духовной культуре по принципу взаимодополнительности. Как справедливо отметил В.П. Визгин:

> «…как бы ни высмеивался древний принцип тайнознания как принцип аналогии микрокосма и макрокосма триумфально шествующей новоевропейской наукой, однако он всегда сохранял своё, по крайней мере, психологическое значение, рационализируя чувство (столь нужное человеку особенно в наукогенной и техногенной ци-

вилизации) неотчуждённости человеческой души от мироздания как целого».[19]

Отторжение мышлением Нового времени глубинного чувственного дуализма, характерного для Средневековья и Возрождения, вызвано тем, что он не поддавался никакой декартовской систематизации. Напротив, для классической эпохи, в частности для господствующего стиля эпохи – барокко, был типичен своеобразный обман зрения. Бесконечный взаимообмен между различными формами и уровнями действительности выступал как принципиальный стилевой постулат эпохи, дающий понимание драматичности смысла бытия. То есть барокко смешало людей и вещи, устранило качественное различие между ними и выступило культурной предпосылкой для возникновения нового классического варианта «научного» мышления.

Примечания

1 Делёз Ж. *Складка. Лейбниц и барокко*. М.: Логос, 1997.
2 Кеплер И. *О шестиугольных снежинках*. М.: Наука, 1983. С. 5.
3 См.: Гайденко П.П. *Эволюция понятия науки (XVII–XVIII вв.). Формирование научных программ Нового времени*. М.: Наука, 1987. С. 14–15.
4 Шпенглер О. *Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории*. Т. 1: Гештальт и действительность. М.: Мысль, 1993. С. 142–143.
5 Koyré A. *Galilée et la revolution scientifique du XVII siécle*. P., 1955. P. 17.
6 См.: Фуко М. *История безумия в классическую эпоху*. СПб.: Университетская книга, 1997. С. 101–102.
7 См.: Ортега-и-Гассет Х. Из предисловия к французскому изданию *Восстания масс* // *Иностранная литература*. 1998. № 3. С. 245.
8 Декарт Р. *Размышления о первой философии* // Декарт Р. Сочинения. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 23.
9 Декарт Р. *Правила для руководства ума* // Декарт Р. Сочинения. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 90.
10 Декарт Р. *Размышления о первой философии*… С. 31.
11 См.: Декарт Р. *Мир, или Трактат о свете* // Декарт Р. Сочинения. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 228.
12 Декарт Р. *Страсти души* // Декарт, там же, с. 538.
13 Термин *mathesis* в античности обозначал «науку» в смысле изучения, знания как результата учения, любознательности и восходил к слову народного языка *mathos* (знание, опыт, мудрость), которое употребляли герои Эсхила и Аристофана. В философской литературе был использован Платоном в диалоге *Государство* наряду с родственным словом *mathema* и введён в словарь научной терминологии в значении совокупного систематизированного знания.
14 Декарт Р. *Правила для руководства ума*… С. 78.
15 Хесле В. *Гении философии нового времени*. М.: Наука, 1992. С. 27.
16 Декарт Р. *Письмо к М. Мерсенну от 11 октября 1638 г.* // Декарт Р. Сочинения. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 603.
17 Гайденко, указ. соч., с. 284.
18 См.: Наука и культура (материалы круглого стола) // *Вопросы философии*. 1998. № 10. С. 8.
19 Визгин В.П. *История и метаистория* // Там же, с. 100.

KANT'S FOURTH ANTINOMY AND THE ODYSSEY OF LEVINAS'S SUBJECT

Jūratė Baranova*

Abstract

This article is focused on a problem of self-identity raised by Emmanuel Levinas. The author starts from assuming that Levinas created a new concept of identity not reducible to anything elaborated in Western thought. Nevertheless, Levinas uses Kant's fourth antinomy as a starting point. Kant, as well as Edmund Husserl, was concerned with a transcendental subject. Georg Hegel and Jean-Paul Sartre considered the problem of personal identity as the problem of self-consciousness, namely as the possibility of consciousness to return to itself (*pour soi*). Levinas on the other hand opposes a possibility of such a return. He invites his philosophical subject to leave itself for a permanent journey without a possibility of return. The article deals with an issue of how this new identity as substitution of oneself for the other (*autrui*), as a hostage to the other, could be theoretically related to Kant's fourth antinomy. The author comes to a conclusion that by the use of this antinomy, Levinas helped his philosophical subject to free itself from the bonds of sequence of time. This new subject, liberated from the dynamical sequence of time, needs the otherness of the other person because the otherness of a subsequent moment could not be included into the lonely subject. Thus Levinas supplemented the issue of time with the concept of sociability. He states that time is created socially. By this act of thought Levinas addresses his prephilosophical sources that can be found in the novels of Dostoyevsky. Such fundamental dimensions of this new Levinas's subject as vulnerability, passivity, submission to obsession and persecution by the other, could not be derived from the tradition of Western thought that deals with the issue of personal identity.

Keywords: Levinas, Dostoyevsky, Kant's fourth antinomy, identity of the subject, personal identity, the other.

Introduction

Kant's fourth antinomy considers the problem of the unconditionally necessary being. The thesis declares: the unconditionally necessary being belongs to the world either as its part or as its cause. The antithesis contradicts: no such unconditionally nec-

* Jūratė Baranova – Prof. Dr.; Department of Philosophy, Faculty of Social Sciences, Pedagogical University (Vilnius); juratebaranova@yahoo.com.

essary being exists either inside or outside the world as its cause. The proof of both thesis and antithesis follows from an assumption that the sensually comprehensible world as an entirety of all phenomena also includes a sequence of changes. The antithesis states that the unconditionally necessary being would not itself have the beginning and thus would contradict the dynamical law of determination of all phenomena in time (Kant, 1982: 339). How to escape the dynamical law of condition always precedent in time, leading to the unavoidable postulate of unconditionally necessary being declared by the thesis?

This question is merely introductory. The central question of this investigation is different: why does Levinas yet twice turns to this fourth Kantian antinomy in his work *Otherwise than Being or Beyond Essence* (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 1974)? And how come this antinomy serves for him as a springboard towards the problem of subject's identity? Intriguing indeed is another rather enigmatic phrase found in this work:

> «Self-consciousness is a way to return. But Odyssey is also an adventure, a history of endless encounters. However in his native land, Ulysses disguised himself by false outside. His coherent speech concealed his distinguished identity but he could not escape an animal's sense of smell». (*La conscience de soi est un chemin du retour. Mais l'Odyssée a été aussi une aventure, une histoire de rencontres innombrables. Dans son pays natal Ulysse revient dissimulé sous des faux dehors. Les discours cohérents qu'il sait tenir dissimulent une identité qui s'en distinque, mais dont la signifiance échappe au flair animal.*) (Levinas, 1978: 129).

A dog recognised Ulysses upon his return. With this example Levinas illustrates the above mentioned point that his postulated ideal subject's vulnerability, susceptibility, nakedness, -cern and concern for the other is anyhow irreducible to or derivable from the appearance of the other. (*Elle est vulnérabilité, susceptabilité, dénudation, cernée et concernée par autrui, irréducible à l'apparaitre d'autrui.*) (Levinas, 1978: 129). Does Ulysses' dog come to be a symbolic archetype of Levinas's subject? Why did this becoming of the subject require the antinomy questioning the dynamical sequence of time?

Time and subject's liberation

It would seem that the first thesis Levinas seeks to prove in the text of *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* while turning to Kant is this: by his fourth antinomy, Kant had proven the impossibility to connect being with the sequence of time. (*Kant en a montré l'impossibilité dans l'antithèse de la 4ème Antinomie.*) (Levinas, 1978: 22) Kant's fourth antinomy allows Levinas to explain the fundamental concepts, which meet a reader in the title of the book. What does 'otherwise than being' mean (*Autrement qu'être*)? What does 'beyond essence' (*au-delà de l'essence*) mean? Levinas formulates the question in a different way: how come space and time turn to ruins in order to free the subjectivity from its

essence? When time is temporalized (*la temporalisation du temps*) depending on whether it signifies being or nothing, life or death, it also signifies the beyond being (*au-delà de l'être*) and non-being (*ne-pas-être*). The difference of identity (*la difference de l'identique*) is also the appearance of difference. However, time is also a reward for all mistakes and steps: through return, through remembrance, through history. Nothing is lost in the sequence of time through return, remembrance, history; everything is in the present, everything is represented, everything is denoted and inscribed, or synthesized or conjoined; everything is crystallized into some kind of substance. Levinas notes that such returning of time when no time being lost or left out, signals a certain transcendental diachrony (*une diachronie transcendente*). Levinas raises a question of meaning of this diachrony. According to Levinas, this beginning of pre-original past (*passe pré-originel*) manifests itself in the presence.

The relationship of the present, and also of time in general, with subject's identity, with the establishing of I, is consistently discussed by Levinas in his early work *Existence and Existents* (*De l'existance à l'existant*, 1947).

The present is a the disregard towards history. In it the infinity of time or eternity breaks and then regenerates. He states that the presence always emerges only from itself and maintains the relationship only with itself. According to Levinas, time itself denies the images of flow and stream, which are usually used in attempts to explain it. These images are applicable only to the entities in time, but not to time itself. Time is not flowing theway a river does. However, the present moment as a certain standstill of a blink enables the establishment of subject. The blink is a realization of existence and at the same time – a realization of subject. Every blink is a beginning and birth. It is in no way related either to the past or to the future. It is related only to being. Precisely such phenomenological analysis of the blink allowed Levinas to pull it out from the usual sequence of time dialectics. Philosophical analysis has always inevitably associated the problem of emergence in time with the cause. However, in Levinas's analysis, the blink itself conceals the mystery of created time. It emerges from itself. However, the present in Levinas's analysis falls into its own trap, although it becomes free from the past. It becomes subordinated to being, and the subject – along with it. «I» is stuck in the present, as it always inevitably has to return into itself. The endlessness of existence included in the blink turns into condemnation, when freedom freezes as if in a winter landscape. «I» can forget itself only in a dream. A dream is a modality of being, when being steps out of itself and frees itself from its own influence. But the awakening though is inevitable. The return of the present «I» to itself is a manifestation of «I» that is already chained to itself, doubled by itself. Therefore, the subject left on its own in the present and detected by Levinas who called it an identical subject, frees itself from the past and the future yet remains dependant on itself. To be «I», says Levinas, means not just to be for oneself but also to be with oneself. Levinas recalls the mythical character Orestes, who claimed being repeatedly saved from himself (see:

Левинас, 2000: 55). The Odyssey of the subject contrived by Levinas is also a certain attempt of «I» to be saved from itself. Instead of «I», which moves in time, Levinas proposes «I» as a ferment of the present time. Levinas speaks about the time, which is not a dialectically consequential motion, which is neither ecstasy nor duration. The time of «I», says Levinas, doesn't require the permanence of being but the disentanglement of the knot. In his book *Otherwise than Being or Beyond Essence*, Levinas also speaks about the knot. The subjectivity is namely the knot (*le noeud*) as well as the dénouement (*le denouement*) – knot or dénouement – essence as well as otherness of essence (*de l'autre de l'essence*). However, according to Levinas, the subject in its loneliness can not provide the time with dialectic. It can not disentangle this knot. Traditional philosophy, Bergson and Heidegger included, spoke of time either as of purely external to the subject (time – object) or as of fully belonging to the subject. However, the discussion was about a lonely subject. Completely lonely «I» monad already contained time. The subject had been experiencing its freedom in the indeterminacy of being, which ends the blink denying itself as another blink approaches. But Levinas sends his subject off in another direction.

Tracking Levinas' thought, it is most unclear for some time how he will leap from the problem of dynamical time consequence to the issue of subject's identity as its sociability. These seem to be the registers of the different modes of philosophical thinking. Levinas performs the move of thought along the following lines. Time, Levinas says, can not emerge within the lonely subject. It cannot deny itself, it lacks nothingness. The absolute otherness of another moment cannot be contained in the subject itself. The otherness calls for the other subject.

The leap has been performed. Now it has to be solidified. Levinas performs this move very bravely. Is sociability not only the source of our images of time but also time itself, asks Levinas rhetorically. The time gets created, it is created precisely by my relation with the other. Therefore it does not become an object of observation. Dialectics of time becomes a dialectic link with the other, i. e. a dialogue that cannot be comprehended in terms of the lonely subject. In order to create time, the other person becomes simply necessary for Levinas's subject. The other is not just my alter ego. «It is what I am not: it is weak if I am strong; it is poor, it is "a widow and an orphan"» (Левинас, 2000: 60). Thus in his work *Existence and Existents*, Levinas gradually shifts from the time problem and approaches the outskirts of personal identity and otherness of the other as well as his created utopia of sociability. But here he halts. In the text of *Otherwise than Being or Beyond Essence*, he more thoroughly discusses the question, which path does the subject take seeking its identity. Precisely here the concept of subject's identity as substitution (*la substitution*) emerges. Yet the fundamental Levinas' investigation – *Totality and Infinity* (*Totalité et infini*, 1961) – steps in between them. The concept of personal identity presented by Levinas in *Totality and Infinity* is akin to Martin Heidegger's concept of the subject thrown into the world as existence (Dasein):

> «I is me myself, me here, through me, my habitation, my immanence to the world. My sensibility is here» (*Je suis moi-même, je suis ici, chez moi, habitation, immanence au monde. Ma sensibilité est ici.*) (Levinas, 1971:146).

The subject experiences its identity as joy (*jouissance*) of being in the world. Life is the love for life, says Levinas.

New structure of the subject's self-consciousness

However in the book *Otherwise than Being or Beyond Essence*, phenomenology of love for life gives place to the primal and initial responsibility. The perspective of subject's identity also changes. Here Levinas included a chapter called Substitution (*La Substitution*), a text published six years earlier in 1968. In this chapter, Levinas disputes with the presuppositions of Georg Hegel's and Jean-Paul Sartre's conception of personal identity as identity of consciousness to itself (*pour soi*). Levinas names this identification of subject with consciousness, which was favoured by classical idealism, the phenomenon of subject's reoccurrence (*la récurrence*). «I» in itself (*moi en soi-meme*) is compared by Levinas to a sound brought back by its own echo (Levinas, 1978: 162). In *Totality and Infinity*, Levinas's subject has a home where it can open the door for the other. It can close the door for the other but it can also hospitably welcome the other, and yet still return back after leaving for the otherness of the other. However we could say that in *Otherwise than Being or Beyond Essence* he sends his subject out into eternal journey. Levinas allows his subject to return back only for a short while, having returned to itself it can not stay here. One could say that such a subject is Odysseus who lost his Ithaca as a point stabilizing his journey. He is without fatherland (*sans patrie*), says Levinas. On the other hand, he had also lost the time when he escaped the dynamical sequence of time that enchained him. The journey of this subject also becomes supertemporal. What chases the subject off to the eternal voyage? Levinas replies: responsibility for the other preceding every action or move of consciousness. Therefore, the structure of this responsibility bears no resemblance to the structure of subject's self-consciousness (*conscience de soi*) described within classical identity of the subject. Here Levinas's subject doesn't form itself. He is already formed by its absolute passivity.

In order to describe this identity of the subject as passivity, Levinas invokes the concept of obsession, irreducible to consciousness. This obsession always transcends consciousness, even if the consciousness is penetrated by it. The obsession is always alien to consciousness, as disequilibrium, as delirium (*comme déséquilibre, comme délire*) (Levinas, 1978: 159). Doesn't it happen that Levinas's subject is simply chased away from home by its obsessive feverish consciousness and is unable to return back because it is unable to find the way home? Therefore the subject can never after become identical to itself in a classical sense of this word. It can never be at ease in itself and rest when being identical

to itself. But Levinas does not describe this new unclosed inner anarchy of the subject in terms of intentionality of consciousness. The consciousness of Levinas's subject consents to the influence of responsibility for the other prior to emergence of any image, regardless of itself. It consents to persecution. And one could say that this very other sends Levinas's subject out into a journey of no return. Yet according to Levinas, this very obsession, this very submission to persecution by the other is a real solidarity with the other.

It is very hard to theoretically unfold this Odyssey of the subject exposed by Levinas in terms of Western rationalistic ethics. We will not find the concept of obsessive passivity as submission to persecution by the other in the works of Levinas's teachers – Edmund Husserl or Martin Heidegger. Its traces would be also hard to track in Martin Buber's philosophy of dialogue, although it can be strongly considered a source of the conception of responsibility as dialogicality. «All Israel are responsible for one another», wrote Buber. And Levinas repeated him. But after having repeated, he went further. One could say, he didn't even go further, he returned. He came back to the times of his early youth. These insights drift into his late works from the earliest prephilosophical impressions he mentions in his interview book *Ethics and Infinity* (Ethique et infini, 1982), in particular from a classical Russian novel, especially from one phrase elaborated in Fyodor Dostoyevsky's *The Brothers Karamazov*:

> «We all are guilty for everything, for everyone and against everyone, and I am guilty more than the others».

Levinas quotes it in *Ethics and Infinity* (Levinas, 1994: 204–205). In chapter called «Phenomenology and Transcendence» from his book *Of God Who Comes to Mind* (1982), Levinas continues to develop his fundamental presuppositions about the subject's identity comprehended through the responsibility of the subject becoming a hostage of the other, replacing the other by itself as a reply to a call of the other.

> «Irreplaceable in responsibility, I cannot hide from the face of the neighbour without failing, guilt or without complexes: here I am devoted to the other without a possibility of retreat» (Levinas, 2001: 188).

Levinas's expression «here I am» (*me voici*) repeatedly mentioned in this text, attracted the attention of Jacques Derrida (see: Levinas, 2001: 188a). Resounding Levinas, Derrrida wrote a text where he contemplates on the grammatical presence of the expression *me voici*, which manifests itself not only during the moment of pronunciation but also during the moment of reading (*voici en ce moment*). Derrida associates this expression with another Levinas's conceptually important phrase *il aura obligé*, i. e. «one shall be obliged». Derrida notes that Levinas doesn't say «here I am» himself but quotes it and therefore thematizes what cannot be thematized. On the other hand, neither the grammar nor the language nor the context is sufficient in order to define this ex-

pression. Impossible to replace by any other, the expression «here I am» is always used in the present. However, a person who says «here I am», ceases to be presented to itself as the subject that presents itself. In such expression «I» does not meet with «self» anymore (Derrida, 1991: 18). Derrida associates his further deconstruction of this phrase with the extracts from Biblical «Song of Songs» where «I» becomes a woman, as well as with his previously favourite theme of gift. Our attention is drawn to how Levinas himself develops and accentuates his thought in the above mentioned text. He not only recalls Moses asking «And who are we?» and Abraham answering «I am dust and ashes» but also raises a rhetorical question himself:

> «What does this call mean, during which the core of the subject is resolved and it is not provided with any form that could embrace it?» (Levinas, 2001: 189).

The not indicated «I», repeats Levinas, says «here I am». Right below Levinas once again quotes his favourite phrase from Dostoyevsky's novel *The Brothers Karamazov*:

> «We all are guilty for everything, for everyone and against everyone, and I am guilty more than the others» (Levinas, 2001:190).

Would it be reasonable to reproach Derrida that he, being very attentive towards the read and deconstructed text, had never noticed any references to Dostoyevsky in Levinas's texts? In our opinion, Dostoyevskyian allusions of Levinas are hard to comprehend for the Western interpreters of Levinas. This would require to have this purely Russian godsearch peripeteia embedded in bones and brain, what, in our view, had happened to Levinas. Precisely these prephilosophical senses are structuring his entire ethical system. Robert Bernasconi in his book *The Cambridge Companion to Levinas* mentions the fact that Levinas likes to quote Dostoyevsky, yet carefully raises another hypothesis that perhaps the notion of persecution hailed into Levinas's conception of the identity of subject from his extratextual personal experience of being a persecuted Jew (Bernasconi, 2002: 245). The book is indeed dedicated to millions of people of different confessions and nations, who fell victims to anti-Semitism. The source is really prephilosophical, however it is slightly different. The focus should be slightly different. It is not the other who persecutes me as an aggressor persecuting a helpless fugitive. It is me who says «here I am» and unconditionally permits to be persecuted and obsessed. Permission to be persecuted and obsessed by the other is a basic posture of Sonechka Marmeladova (from *Crime and Punishment*) and Count Myshkin (from *Idiot*), Levinas's favourite characters of Dostoyevsky's novels. This is better perceived by Levinas's biographers. Salomon Malka notes that up till the end of his life, Levinas remained a faithful reader of Dostoyevsky's books (Malka, 2002: 27). Marie-Anne Lescourret discusses Levinas's sympathies with Russian literature – Tolstoy, Turgenev, Lermontov, Pushkin – and even accurately quotes Levinas's favourite expression of Dostoyevsky, contextually

noting that these Dostoyevskyian insights that lead to a terrible responsibility (*la terrible responsabilité*) have little in common with a strict dialectics of Vilnius Jews and a sobriety of Lithuanian thinking (Lescourret, 1994: 43). In our opinion, Lescourret also correctly perceives that this interest of Levinas proclaims his openness not only to the Jewish tradition of dialogue but also to the Christianity, by comprehending it in a Dostoyevskyian manner – radically and uncompromisingly. Interlinks between Dostoyevsky's characters and premises of attitude towards values in Levinas's philosophy were not yet widely analyzed in the philosophical critique.

After an attentive review of a chapter in *Otherwise than Being or Beyond Essence* called *Substitution* (*La Substitution*), aiming to find Levinas's theoretical allies or soul mates who helped him to withstand the conception of personal identity as identity of consciousness to itself (*pour soi*) developed by Hegel and Sartre, we find that Levinas mentioned phenomenologists Eugen Fink and Jeanne Delhomme, who considered that a necessary condition for the world is freedom without responsibility, freedom of play. On the other hand, Levinas immediately opposes this conception with the notion of responsibility without any prechoice, a priori with regard to freedom, with the notion of human fraternity. A unique passivity or even passion of a person is a constant event of submission to the other, the substitution of oneself for the other. According to Levinas, this submission is neither nothing nor a product of transcendental imagination. Substitution is not an act, it is passivity, which cannot be converted into an act of being oneself but rather into a being otherwise than being. To be otherwise than being means to be disinterested while taking responsibility for the collapse and destruction of the other: «to be oneself in a state of being a hostage is to always have one degree of responsibility more than the others, to take responsibility for the responsibility of the other».

The character of Count Myshkin portrayed in Dostoyevsky's novel *Idiot* with his intuitive sensibility bears a close resemblance to Ulysses' dog noticed by Levinas. He allows to be obsessed by the others. Neighbours do not consider this posture to be obvious. «Why are you humiliating yourself and putting yourself lower than the others? Why have you damaged everything inside you, why can't you have pride?» (Dostojevskis, 1971: 29) – Aglaya zestfully tries to revert Myshkin back to himself. Why does she try to dissuade Myshkin from being who he is? Why does she denounce Myshkin and is ashamed of Myshkin's humility? She follows the concept of personal identity as identity with self-consciousness, which is traditional in Western culture. By the help of Myshkin's character, Dostoyevsky creates a symbolism of personal identity, different from traditional one. Myshkin embodies the stand that later Levinas will call an «infinite passion for responsibility» (*passion infinie de la responsabilité*) (Levinas, 1978: 179).

In the chapter *Substitution*, Levinas also discusses a possibility of substituting oneself for *the other*. The uniqueness of the subject, according to Levinas, is its ability to feel guilty for what others do or for the

suffering of the others, to feel responsible for what they do and for their suffering. The uniqueness of person is determined by the very fact of taking the blame for the other. It is passivity and vulnerability. Such responsibility witnesses not a concurrence with oneself, not a withdrawal into oneself but an ability to depart from oneself, an ability to meet the other and to feel persecuted and affected by this meeting upon returning back to oneself. After returning back to myself through this newly discovered identity, I find myself radically guilty. «The more just I am – the more guilty I am» (*plus je suis juste – plus je suis coupable*) (Levinas 1978: 178) – such is the formula of this new personal identity discovered by Levinas. I am I only through the others. I am I only after substituting myself for the others. This responsibility that establishes Levinasian personal identity is not an occurrence undergone by the subject. It precedes essence and freedom. I have committed no crime, yet I am always to blame – I am persecuted. It is a passive identity. On the other hand, it is manifested through the ability to say «here I am». Such responsibility for the others never permits a person to fully return to himself/herself. This return to myself establishes my identity only by affecting the principle of presence in me. Such personality becomes incapable of returning only to itself and showing interest only in itself. It realizes that it exists only because of the other and through the other. This new identity provides a possibility of sacrifice for the other (*sacrifice pour autrui*). It is a sacrifice without any mystique. In this sacrifice, passivity and activity coincide (Levinas, 1978: 182).

This substitution of the other makes the subject a hostage, constantly responding to the call of the other. Levinas calls this turn an awakening. My responsibility against my will is a way for the other to fall on me (or to discomfort me). Proximity of the neighbour is my responsibility for him; to get closer means to be my brother's keeper and to be my brother's keeper means to be his hostage. Identity is obtained only by substituting the other, only by being able to say in the way Rimbaud said: «I is another» (*J'est un atrue*). One of the last scenes of Dostoyevsky's *Idiot* in a particularly suggestive way demonstrates the notion that Levinas could have had in mind. Count Myshkin turns himself into Rogozhyn's hostage, identifies himself with his murderer's guilt and covers his face with tears before going mad together with him. When creating Count Myshkin's character, Dostoyevsky endowed him with even more power of forgiveness than was intended in the Gospel. The Gospel encourages forgiveness if a sinner repents. Count Myshkin was eager to forgive Rogozhyn who attempted to kill him even before Rogozhyn asked him for forgiveness. Even without making sure that he will ask. Even without waiting for apology. Even knowing that he will not hear any apology. He was eager to protect his neighbour with his fraternal love from suffering afflicted by the painful awareness of the act. Count Myshkin tries to take Rogozhyn out of a gloomy state of hostility. He seeks to restore and retain a warm fraternal relationship. He soothes his adversary consistently and tenderly: «So why our mutual anger has to remain?» (Dostojevskis, 1971: 58–59).

Count Myshkin's posture witnesses what Levinas in his texts referred to as asymmetry of responsibility. Such responsibility precedes any act in respect of the other as well as any action. It means devotion to the other preceding devotion to oneself. It is as if I was responsible for the other person's death. This responsibility witnesses my guilt without any alibi. It emerges prior to my freedom and prior to any present state. In *Ethics as First Philosophy*, Levinas states: «It is a fraternity that is evidenced through a total isolation» (Levinas, 1998: 98). It is a responsibility for the neighbour, for another human, for a stranger, for a drifter, to whom I am in no way related ontologically. It is a love without eros, emerging from a bad conscience (*mauvaise conscience*) able to be afraid of injustice more than of death. Such love prefers to assume suffering rather than inflict injustice (Levinas, 1998: 105–106).

The purpose of this article was to try to disprove the assumption raised by Bernasconi that the concept of persecution might have come into Levinas's texts from real historic experience of Jewish persecution by showing that there is a fundamental difference between persecutions (whether the other is persecuting me as a helpless victim or whether I allow to be persecuted by the other). It is obvious, however, that another problem arises here: whether by allowing the other to persecute me, allowing to be obsessed by the other, I do not become a silent accomplice of his aggression? After all, Levinas's favourite characters Sonechka and Count Myshkin felt unconditional responsibility for the murderers (Raskolnikov and Rogozhyn), who did not grieve for their guilt as much as they did, even losing themselves (Count Myshkin finally relapses into illness). In the utopian ethical vision of Levinas, this question remains beyond time. He emphasized the very model of sacred ideal, the very structure of this posture that does not conform to the questions «wherefore?» and «why?». Such questions and answers would require returning to the chain of causes and effects in the dynamical sequence of time. And Kant – we quote Levinas once again – had demonstrated the impossibility to relate being with the sequence of time (*Kant en a montré l'impossibilité dans l'antithèse de la 4ème Antinomie*) (Levinas, 1978: 22). After the disengagement from the bonds of time, Levinas's obsessed philosophical subject becomes an eternal wanderer, which would not even try to return to itself.

Conclusions

1. Levinas has further developed a possibility to question the dynamical sequence of time from the theoretical corollaries of Kant's fourth antinomy seeking to free his philosophical subject from the causal bonds postulated by time.

2. By postulating that time cannot appear inside the lonely subject as it cannot deny itself and as it lacks nothingness, Levinas seeks to prove that the absolute otherness of another moment cannot lie within the subject itself. The otherness calls for another subject. Thus Levinas steps from the problem of time to the conception of subject's sociability.

3. In our opinion, the establishment of identity of Levinas's subject was mostly influenced by the concept of human fraternity, formulated in Dostoyevsky's novels. Levinas endowed it with a philosophical significance by naming this move a «substitution». The unique passivity or even passion of the subject is a constant event of submission to the other, of substituting oneself for the other. According to Levinas, this submission is neither nothing nor a product of transcendental imagination. The substitution is not an act, it is passivity, which cannot be converted into an act of being oneself but rather into a being otherwise than being. This subject, passive and obsessed by the other is an eternal Odysseus never returning back to oneself and inconcurrent with oneself. It frees itself not only from the oppression of dynamical sequence of time detected in Kant's fourth antinomy but also from the concurrence with itself. Therefore the assumption of possible personal identity revealed by Levinas contradicts to Hegel's and Sartre's concept of self-consciousness and has no sources and analogues in Western philosophical tradition.

Literature

Bernasconi, R. (2002) What is the Question to which 'Substitution' is the Answer?, in *The Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge: University Press.

Calin, R. Sebbah, F.-D. (2002) *Le vocabulaire de Levinas*. Paris: Ellipses.

Derrida, J. (1991) At This Very Moment in This Work Here I Am, in: R. Bernasconi, S. Critchley (eds.) *Re-Reading Levinas.* Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.

Dostojevskis, F. (1971) *Idiotas*, t. 2. Vilnius: Vaga, 1971.

Lescourret, M.-A. (1994) *Emmanuel Levinas.* Paris: Flammarion.

Lévinas, E. (1971) *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité.* Paris: Kluwer Academic Press.

Lévinas, E. (1971) *Humanisme de l'autre homme.* Paris: Fata morgana.

Lévinas, E. (1978) *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence.* Paris: Kluwer Academic.

Lévinas, E. (1998). *Ethique comme philosophie première*. Paris: Rivages poche, Pettite Bibliothèque.

Levinas E. (1994) *Etika ir begalybė*. Vilnius: Baltos lankos.

Levinas, E. (2001) *Apie Dievą ateinantį į mąstymą. Vilnius*: Aidai.

Malka, S. (2002) *Emmanuel Lévinas. La vie et la trace*. Paris: JC Lattès.

Kantas, I. (1982) *Grynojo proto kritika.* Vilnius: Mintis.

Левинас, Э. (2000) От существования к существующему, в *Избранное: Тотальность и бесконечное.* М.; СПб.: Университетская книга. С. 7–65.

ЗА ГРАНИЦАМИ ПРИЗНАНИЯ: К ХОННЕТОВСКОЙ АКТУАЛИЗАЦИИ ГЕГЕЛЯ[1]

Татьяна Щитцова*

Abstract

Proceeding from the question, «What compels a moral (*sittliches*) life and by means of what structures?» the author subjects to the critical consideration A. Honneth's statement about normative *monism* of recognition in the sphere of morals. The article analyzes how (on what methodical bases) the universalization of the relation of recognition, that presupposes bringing various forms of social interrelation (namely: love, legal recognition and solidarity) to the uniform sample, the uniform logic of bilateral recognition, is reached. In this connection it is shown, that such bringing is possible at the cost of ignoring of own ethical potential of such forms of intersubjective experience as the relation between the sexes and the adult-child relation. In respect of the ideas history there comes to light the irrelevance of Honneth's interpretation of Hegel to the key thesis of the philosophy of spirit (resp. the philosophy of *Sittlichkeit*) of the German classic. The author specifies the possibility of alternative actualizing Hegel's reading, which could overcome reductionism and conceptual dead-ends of the position of the methodical individualism represented by Honneth.

Keywords: morals, recognition, love, mother-child relation, relation between sexes, affect, Hegel, Honneth.

I

Понятие признания отличается удручающей неопределённостью, которая, кажется, должна была бы поставить под вопрос саму его эпистемологическую оправданность, эвристичность. В самом деле, если, как пишет Ц. Тодоров, всякое человеческое сосуществование являет собой некое признание[2], то границы применимости данного понятия, очевидно, совпадают с границами человеческого (гуманного) как такового: за исключением *зверских* преступлений (бесконтрольного истребления «без суда и следствия») оно оказывается применимо (gueltig) *всегда*, когда речь идёт о человеческих взаимоотношениях. Убийство на основе приговора – уже знак признания (нельзя убить просто так). При-

* Татьяна Щитцова – доктор философских наук, профессор департамента философии Европейского гуманитарного университета (г. Вильнюс, Литва); shchyttsova@ehu.lt

знание предстаёт как всеобъемлющее родовое понятие, под которое может быть подведено любое социальное взаимодействие в человеческом мире, потому что всякое взаимодействие «всегда уже» основывается на признании, имеющем, таким образом, статус фактичного априори.

Это априорное, или квазионтологическое, понятие признания отсылает к слою опыта, который представляет собой фундаментальную *данность*, «состоявшееся решение», которое, не требуя никаких специальных (сознательных) рефлексий с нашей стороны, предшествует, тем не менее, любому нашему коммуникативному взаимодействию с другими: можно, как говорится, «ни во что ни ставить» человека, но при этом вступление с ним в коммуникацию в конкретной жизненной ситуации *предполагает* (некое минимальное, базовое?) признание и свидетельствует о таковом. Признание странным образом оказывается «решённым вопросом», который «по умолчанию» *опережает* и обусловливает не только всякое действительное социальное взаимодействие, но саму возможность такового, возможность сообщества.

Вместе с тем это данность особого рода: несмотря на то что она «всегда уже» есть (как данность текущих взаимоотношений), она никогда не гарантирована, но черпает свою силу фактичного априори из актуальности конкретного взаимодействия. Эта парадоксальная *негарантированная данность*, на которой держится всякое социальное взаимодействие, и составляет содержание так называемого квазионтологического понятия признания. Последнее, однако, как правило, не становится предметом отдельного обсуждения, но с разной степенью отчётливости (минимум, как нетематизируемый, интуитивно предполагаемый фон) сопровождает морально-правовой дискурс признания, где последнее выступает *фрагментированным* отношением, имеющим в виду признание человека[3] в том или ином качестве: как специалиста, как таланта в той или иной области, как отца/мать, как представителя некоего сообщества, как обладателя тех или иных прав. Отмеченная фрагментарность предполагает не только разнообразие «номинаций» признания[4], но и разнообразие (многоаспектность) способов его осуществления: под определение «признания» подпадают весьма разнородные акты – от дружеского объятия до речи правозащитника, от детской доверительности взрослому до президентского обращения к своему народу. Сочетание описанного выше квазионтологического плана признания и его фрагментированного исполнения в рамках конкретных социальных практик выливается в примечательную «синтезирующую» формулу, согласно которой признание непременно наличествует в каком-либо аспекте; там же, где оно до сих пор не обретено (не подтверждено), имеет место «борьба за признание». В этом зазоре между фактичной универсальной предданностью признания и его проблематичностью (дефицитом) в определённых аспектах социальной жизни и разворачиваются рассуждения Хоннета[5], нацеленные на обоснование *нормативного мо-*

низма признания в человеческом сообществе. Другими словами, Хоннет стремится универсализировать отношение признания, оставаясь в плоскости многообразия его отдельных (фрагментарных) вариаций, релевантной социологическому анализу. В дальнейшем нас будет интересовать, каким образом подобная универсализация осуществляется, ведь понятие признания, о котором идёт речь, притязает не только на то, чтобы объединить все его возможные вариации, но и на то, чтобы выступить главным принципом, имеющим нравственно обязующую (нормативную) силу. Вместе с тем хоннетовская попытка актуализации гегелевской проблематики борьбы за признание является, прежде всего, поводом к тому, чтобы освежить и по-новому заострить вопрос о многозначности и (условиях) эпистемологической обоснованности самого понятия признания в современных философских и морально-правовых дискуссиях. Настоящая статья не претендует на то, чтобы тем или иным образом «решить судьбу» данного понятия, однако предпринимаемое в ней разграничение позиций Гегеля и Хоннета в отношении принципов обоснования нравственной жизни должно прочитываться, в том числе, и в указанном проблемном горизонте.

II

За границами признания – в этом названии, бесспорно, заключён своего рода призыв: призыв проверить, насколько, действительно, всеобъемлюще хоннетовское понятие признания, претендующее, как было сказано, на единоначалие в нравственной сфере. Нет ли всё же чего-то *по ту сторону признания* – чего-то, что обусловливает обязывающую силу нравственности и вместе с тем не подчиняется логике признания, – вот вопрос, который «вызывает к жизни» и направляет наше исследование. Если в этом вопросе слышится риторическая нотка, то во многом мы обязаны ей Гегелю, из чего следует, что предпринимаемое здесь разбирательство на юридическом жаргоне может быть представлено так: «Гегель против Гегеля», а именно против «хоннетовского Гегеля», ибо предлагаемая Хоннетом универсализация отношения признания осуществляется под знаком актуализирующего прочтения великого немецкого классика. В этой связи нужно, видимо, сразу подчеркнуть, что для нас речь идёт не столько о том, чтобы выяснить, насколько корректна в историко-философском отношении хоннетовская интерпретация Гегеля, сколько о возможности актуализации гегелевского наследия в существенно ином направлении.

Отталкиваясь от йенских работ Гегеля, Хоннет различает три базовые модели отношения признания, представленные соответственно в таких формах интерсубъективного опыта, как любовь, правовое признание и солидарная общность. Универсализация понятия признания достигается при этом благодаря подведению разнообразных форм социальной взаимосвязи под единый образец. Основная задача данной статьи заключается в том, чтобы показать,

что ценой такого подведения становится игнорирование (остранение) собственного этического потенциала таких форм интерсубъективного опыта, как отношение между полами и отношение взрослый–ребёнок (или генеративное отношение). Как уже отмечалось, наша критическая работа нацелена на выявление *границы* понятия признания, что логически предполагает также пересмотр главного хоннетовского тезиса о нормативном монизме признания в социальной жизни. Для этого необходимо вернуться к вопросу, на который данное хоннетовское утверждение (о монизме признания) отвечает, и оттуда оценить предложенный им универсалистский ответ. Вопрос, видимо, может быть сформулирован так: **что и через какие структуры принуждает к нравственной жизни?** Согласно Хоннету, верховным принципом в этом отношении является императив взаимного признания. Ядро его теоретической программы составляет восходящий к Гегелю тезис о том, что нормативное принуждение этого императива является условием воспроизводства социальной жизни и что, соответственно, борьба за признание выступает позитивным механизмом (конститутивным принципом) в становлении нравственной сферы. В том, как Хоннет приступает к ответу на означенный выше исходный вопрос о конститутивных принципах нравственной жизни, видна решительность и… предрешённость. Когда-то Хайдеггер со всей скрупулёзностью «разоблачил» методическую особенность философского анализа: берясь за исследование того или иного вопроса, философ движется в горизонте уже предвосхищённого, преднабросанного ответа, так что исследование предстаёт как разъяснение того, что уже заранее предрешено. Ответ Хоннета вынесен на обложку его книги – «борьба за признание», – что обусловливает соответствующую *методическую предвзятость* всего последующего анализа, с первой до последней страницы. Именно эту предвзятость и хотелось бы сейчас зафиксировать со всей определённостью.

«Обе сферы интеракции, – пишет Хоннет (имеются в виду любовь и правовое отношение; позднее по ходу анализа сюда добавится и солидарная общность. – *Т. Щ.*), – нужно рассматривать как два типа **одного и того же образца социализации**, потому что их соответствующая логика совершенно не может быть подобающе прояснена без обращения **к одному и тому же механизму** двустороннего признания»[6] (выделено везде мной. – *Т. Щ.*). Мы имеем здесь дело с классической схемой «виды и род». О характере, или направленности, предвзятости говорит уже простое совпадение родового определения «признание» и одного из видовых определений, а именно – «правового признания». Другими словами, Хоннет на определённом уровне абстракции выявляет некое формальное ядро («родовое понятие»), которое позволяет соотнести разные формы интерсубъективного опыта в свете одной логики, одной идеи. При этом парадигмой для родового понятия признания выступает видовое отношение признания в правовой сфере. В методическом смысле это означает, что разнообразные формы соци-

альной связи интерпретируются в плане их сообразности той структуре интерсубъективного опыта, которая свойственна когнитивно-правовому аспекту межличностных отношений и которая со времен Фихте выражается в понятии *gegenseitige Wechselwirkung*. Возражение вызывает не методическая предвзятость Хоннета как таковая (данная статья также направляется определённой предвзятостью и предрешённостью), а его заявление о нормативном монизме признания, которое, как уже отмечалось, концептуально заточено под когнитивно-правовые отношения между индивидами, являющиеся, как известно, точкой отсчёта для традиции морально-правого эгалитаризма. То, что Хоннет ориентируется на симметричное отношение признания как на социальный идеал, безошибочно указывает на его принадлежность названной традиции, в рамках которой поставленный нами под вопрос тезис о монизме признания только и мог бы, видимо, быть признан релевантным. Однако стремление Хоннета явно более амбициозно: он хочет показать, что можно и нужно прочитывать всю нравственную жизнь общества через призму императивности признания (соотв. борьбы за признание) как её главный организующий принцип, – амбиция, которая под прикрытием лозунга об актуализации Гегеля на самом деле должна была бы сокрушить его.

Хрестоматийная гегелевская схема «семья – гражданское общество – государство», которая отчётливо просматривается и вызревает уже в его ранних йенских сочинениях, предполагает не только метафизическое положение о том, что верховным нравственным принципом является абсолютный (объективный) дух, который находит воплощение в государстве. И в *Системе нравственности*, и в двух набросках философии духа, относящихся к йенскому периоду, Гегель последовательно различает и описывает две *несводимые* друг к другу сферы опыта, которые конститутивным образом участвуют в нравственной жизни народа: одна сфера формируется на антропологической почве различия полов и различия поколений; другая – на почве правовых отношений (например, притязаний на владение) между отдельными индивидами. Отказываясь от метафизического постулирования абсолютного основания нравственности и делая ставку единственно на нормативный потенциал императива взаимного признания, Хоннет удерживает в поле зрения первую из означенных сфер под общим определением «любовь», при этом целью его интерпретации, как уже отмечалось, становится подведение любовных отношений под универсальный механизм двустороннего признания. Таким образом, намеченная Гегелем возможность комплексного видения нравственной жизни, принимающего во внимание её разнородные слагаемые и стремящегося прояснить взаимоотношение между ними без насильственного редуцирования одного к другому, оставляется Хоннетом в стороне вместе с тем принципом, который, надо признать, обеспечивал Гегелю возможность подобного комплексного видения.

III

Зафиксированная методическая предвзятость хоннетовского анализа должна быть теперь более подробно прослежена в его анализе отношений любви, понимаемых им предельно широко как «первичные связи, состоящие из сильной эмоциональной привязанности, согласно образцу эротической связи двоих, дружбы и связи родитель–ребёнок»[7]. Нужно прояснить значение («систематическое место») любви в теории Хоннета и выявить редуцирующий характер предложенной им интерпретации. Наша стратегическая цель в этом отношении проста: подвести к необходимости возобновления вопроса о собственном нравственно-обязующем значении феноменов, которые выносятся за скобки при подведении любви под «родовое» понятие признания. Согласно Хоннету, любовь представляет тот же образец социализации, что и правовое отношение, потому что в основании обеих указанных сфер интерсубъективного опыта лежит одинаковый механизм двустороннего признания. Каждый находит признание со стороны другого в том, в чём сам его признаёт; каждый «знает себя в другом» в соответствии с этим симметричным опознанием и утверждением друг друга в том или ином аспекте личной идентичности. Такова суть этого механизма в изложении Хоннета. Не трудно предположить, что разные типы данного образца социализации будут определяться в зависимости от того конкретного аспекта человеческого бытия, *по линии которого* будут осуществляться взаимное познание и признание отдельных индивидов, а равно и их самопознание, протекающее как познание себя в другом. В этой связи Хоннет пишет: любовь – это «первая ступень взаимного признания, потому что в ходе её осуществления субъекты подтверждают себя взаимно в их конкретной нуждающейся природе (Beduerfnisnatur) и тем самым признают как существ, имеющих потребности»[8]. Взаимное признание предполагает здесь, с одной стороны, единодушие субъектов по поводу того, что они нуждаются друг в друге для удовлетворения собственных естественных нужд, с другой стороны – признание индивидуальной независимости другого в его потребностях.

Приведённое определение любви построено в соответствии с классической логической схемой определения через род и видовое отличие: любовь это признание, которое разворачивается в плоскости естественных потребностей. Представление любви в зафиксированном аспекте и составляет суть методической предвзятости Хоннета. Становится ясно, что не любовь как таковая имеет парадигматическое значение для отношения признания, а пред-взятая идея признания определяет концептуальную перспективу, в которой рассматривается любовная связь. В этой перспективе вступает в силу структурная гомология между любовью и когнитивно-правовым отношением, которая может лечь в основание брачного контракта в том его предельно аромантичном виде, как он был сформулирован ещё Кантом. Со свойственным ему ригоризмом Кант в

Метафизике нравственности толкует брачный контракт как правовое соглашение, устанавливающее условия и принципы, на которых партнёры соглашаются и обязуются представлять в распоряжение другу друга свои половые органы. Таким образом обнаруживается, что под предлогом актуализации Гегеля одновременной – и, кажется, более последовательной – актуализации подвергается моральная философия Канта, о чём недвусмысленно свидетельствуют собственные рассуждения Хоннета по поводу целесообразности практики брачных контрактов.[9] При этом убеждение Гегеля в *безнравственности* брачного контракта, со всей решительностью и в прямой полемике с Кантом заявленное в *Системе нравственности*[10], Хоннетом никак не обсуждается и даже не упоминается.

Разумеется, Хоннет прекрасно осознаёт, что отношение любви выходит за границы генеральной логики признания. Представив любовь в свете этой логики (т. е. сведя её к аспекту естественных потребностей и нужд), он замечает, что, поскольку под признанием в данном случае понимается признание индивидуальной независимости другого в его потребностях, могла бы «возникнуть ложная картина, что любовное отношение отличается единственно неким родом признания, который обладает характером когнитивного восприятия (Akzeptierung) самостоятельности другого»[11]. Согласно логике данной фразы, любовь характеризуется *не только* когнитивным признанием, но и чем-то существенно иным. Из последующих рассуждений Хоннета следует, что её отличительной особенностью является всё же то, что взаимное признание имеет здесь аффективное основание: свойственное взаимному признанию высвобождение другого в его независимости должно основываться на аффективной вверенности континууму совместной любовной обращённости друг к другу (Zuwendung). Таким образом, задача определения любви в терминах признания усложняется, ибо признание должно теперь означать «двойной процесс одновременного высвобождения и эмоциональной привязанности (Bindung) другой личности»[12]. Попытка совместить «иное» любви с единым механизмом признания заставляет Хоннета пойти на несколько логических «погрешностей»: сначала «не только» уступает место «не столько» (ибо выясняется, что отличительной чертой любви является не столько когнитивное признание, сколько соответствующая аффективность), в итоге же из определения любви как «особой формы признания» когнитивный момент вообще исключается. Хоннет резюмирует: когда идёт речь о признании как конститутивном элементе любви, имеется в виду не когнитивное уважение, а утверждение самостоятельности другого, которое поддерживается и сопровождается аффективной обращённостью друг к другу.[13] Говоря иначе, имеется в виду симпатия (*Sym-pathie*), или взаимное *приятие* друг друга, имеющее место в силу связывающего (двоих людей) аффекта.

Слово «приятие» содержит древнерусский корень «ять», что значит «иметь». В таких словах, как приятие и объятие, «имение»

предстаёт в модусе желаемого: речь идёт о влечении или расположенности, обязанных своим возникновением некой связующей силе, которая, по сути, и распоряжается межличностной связью, именуемой любовью. Слово «приятие» может быть использовано, таким образом, для фиксирования категориального различия между правовым признанием (в основании которого лежит рефлексивно опосредованная дистанция между субъектами) и той формой утверждения другого в его бытии, которая держится на аффекте. В сущности, с того момента как Хоннет указывает на аффективное основание любви, в его рассуждениях происходит, говоря аристотелевским языком, *metábasis eis állo génos*: он по-прежнему говорит о любви в терминах признания, но обсуждение при этом выходит за рамки приведённого выше родовидового определения, позволившего подчинить любовь *тому же* механизму признания, которому следует и когнитивно-правовое отношение. Отмечавшаяся ранее структурная гомология между двумя этими формами признания предстаёт теперь как результат искусственного абстрагирования от того обстоятельства, что любовь как особый тип социальной связи принадлежит «другому роду мысли». Интерсубъективный опыт, называемый любовью, не может быть сведен к родовому понятию признания, объединяющему его с правовым отношением, поскольку данный опыт имеет принципиально иную структуру, которая включает надындивидуальное измерение, *принуждающее* к признанию (приятию). По сравнению с когнитивно-правовым отношением в структуре опыта любви есть «излишек», «избыток», который, строго говоря, не позволяет толковать её только как *двустороннее* взаимодействие, ибо в своём двустороннем приятии любящие, как это было описано ещё Платоном, следуют известной одержимости, или «третьей силе». Философия духа Гегеля – это не что иное, как грандиозная попытка артикулировать нравственное значение и содержательные принципы надындивидуальных сил, имеющих социально-связующий характер. Его утверждение о безнравственности брачного контракта подразумевает как раз, что последний переводит любовную связь в плоскость отношений, оторванных от нравственного измерения, определяющего связь полов в человеческом сообществе. Логика контракта предполагает, что нравственно-обязующие отношения устанавливаются по факту его заключения: отдельные индивиды приходят к соглашению по поводу правил совместной жизни. Для Гегеля эта логика представляется безнравственной именно потому, что игнорирует нравственное измерение, которое разворачивается в человеческом сообществе в силу самого факта полового различия (сюда же добавляется у него и различие поколений), т. е. в силу того, что человеческое существование всегда характеризуется половой отнесённостью к другому (полу), не позволяющей свести человеческого субъекта к статусу независимого индивида.

Хоннетовская трактовка любви помогает обнаружить бесперспективность попытки отстоять некое концептуально нейтральное

понятие признания. Если признание понимается настолько формально и широко, что независимо от подхода (методической предвзятости) может равно применяться в отношении к любому типу социальной связи, то для социально-теоретического анализа в таком «понятии» вообще пропадает надобность. С другой стороны, попытка Хоннета обосновать универсальное понятие признания, которое объединяло бы различные типы интерсубъективного взаимодействия, показывает как раз, насколько «небезобидно» – не нейтрально – подобное предприятие: ведь подведение отношения любви под единую логику признания заранее предполагает, что в моральной иерархии форм признания (а типология признания разворачивается у Хоннета именно как восхождение от одной ступени к другой) любви должно быть отведено самое низкое положение. Её статус определяется согласно моральному критерию универсализируемости условий признания, т. е. определяется через прямое и однозначное отрицание последней. Другими словами, любовь вписывают в систематику, формирующий принцип которой несовместим с сущностной характеристикой этого вида социальной связи. Аффективное основание любви должно расцениваться в рамках данной систематики не иначе как *пато*логическое *отсутствие* универсализируемости – *ergo* как моральный *изъян*[14], который Хоннет выражает в толерантном диагнозе «моральный партикуляризм» – определении, являющемся скрытым *contradictio in adjecto*, поскольку дискурс моральности неприменим (не работает) в интимной сфере дуальной эмоциональной связи.

Здесь вполне мог бы возникнуть вопрос, зачем вообще тогда было вводить любовную эмоциональную связь в означенную систематику, если любовь не отвечает критерию моральной универсализируемости, если она, являясь, по сути, «одиночеством на двоих», категориально несовместима с основными принципами социальной интеграции в общественной жизни – генерализацией и эгализацией?[15] Ответ на этот вопрос, или, скорее, намёк на ответ отчасти содержится в определяющем для Хоннета переведении изначальной гегелевской постановки вопроса о конститутивных принципах нравственной жизни в плоскость моральной проблематики, центрированной на индивидуальной автономии. В плане истории идей – а точнее, истории борьбы идей – такое перетолкование Гегеля означает не что иное, как его «о-Кант-овку» – адаптирование к рамкам кантовской позиции, – в результате которого любовь как аффективное приятие друг друга, во-первых, представляется как *фрагментированное признание*, т. е. как признание *в части* естественных потребностей и желаний (что прямо соответствует кентаврической (Финк) трактовке человека как природного *и* духовного существа у Канта), и, во-вторых, рассматривается таким образом, что *различия* между связью полов и генеративной связью (родитель–ребёнок) совершенно *нивелируются*[16]. Любовь, представленная как форма признания, рассматривается опять же как родовое определение по отношению к этим двум видам эмоцио-

нальной привязанности. Оба вида отношения подводятся под одну схему: я *в качестве нуждающегося/желающего субъекта* знаю себя и нахожу себе признание в другом постольку, поскольку другой также узнаёт и находит себя признанным мною *в аспекте* своих естественных потребностей и желаний. Принципиальным моментом в концепции Хоннета является то, что отмеченное обобщение двух видов интерсубъективной связи в одном родовом понятии любви достигается не в результате простого абстрагирования от их специфических характеристик, а в результате генетического возведения всякой любовной связи (включая не только половой союз, но и дружескую связь) к эмоциональной связи матери и ребёнка. При этом последним и в концептуальном отношении главным пунктом назначения указанного регрессивного движения является тот нарциссический индивид, в качестве какового в психоаналитической традиции представлен маленький ребёнок. В свете этой онтогенетической редукции становится ясным, что нарциссический индивид, «обетованным временем» для которого является период симбиотического единения с матерью, и есть тот «герой», от имени и с позиции которого заводится разговор о борьбе за признание в книге Хоннета. Вместе с тем именно благодаря подобной редукции достигается полная внутренняя когерентность его систематики признания: любовь, несмотря на несоответствие критерию универсализируемости, находит в этой систематике своё законное (необходимое) место, поскольку рассматривается с точки зрения обеспечения эмоциональных условий для «удавшегося развития *Я*». В любовной связи матери и ребёнка, говорит Хоннет, созревает первое отношение двустороннего признания, которое является предпосылкой для всякого дальнейшего развития идентичности[17], т. е. для успешной социальной интеграции и участия в публичной жизни:

> «Чувство, что ты признан в своей особой влекущейся-природе (Triebnatur), – пишет Хоннет, – позволяет в субъекте возникнуть масштабу самодоверия, который делает способным к участию в политической жизни».[18]

Здесь следует подчеркнуть, что в рамках хоннетовского анализа конститутивного значения любви для успешной самореализации отдельного индивида имеют значение обе стадии в генезисе интерсубъективной связи матери и ребёнка: и самая ранняя стадия так называемого симбиотического единения, и сменяющая её стадия, на которой в отношениях между матерью и ребёнком устанавливается баланс между самостоятельностью и привязанностью.[19] Именно постольку, поскольку такой баланс достигается, эта форма любви, согласно Хоннету, выступает образцом для всех последующих форм любви и дружбы, трактуемых вместе с тем в свете психоаналитической идеи о поиске во всякой новой приватной (интимной) связи утраченной слитности с с*а*мой первой друг*ой*. Если вспомнить, что симбиотическое единение с матерью пережи-

вается ребёнком как нарциссическое всевластие, то обнаружится, что и для публичной жизни имеют значение обе указанные стадии: если на второй формируется названный выше «масштаб самодоверия» (что находит наглядное выражение в способности ребёнка оставаться одному), то первая остаётся недосягаемым *desideratum*, определяющим социальную активность индивида, и в первую очередь его агрессивность:

> «Возобновление борьбы за признание, – говорится у Хоннета, – обусловлено потребностью, отвергнуть независимость партнёра по интеракции и единовластно распоряжаться миром».[20]

Таким образом, автономия морального субъекта увязывается с суверенностью нарциссического всевластия, Кант кооперируется с Фрейдом. В методическом отношении эта примечательная констелляция обеспечивается двумя комплементарными редукциями: «сверху», в плане моральной универсальности, и «снизу», в плане природного влечения, – редукции любви к формальному механизму двустороннего признания, с одной стороны, и симбиотическому слиянию матери и ребёнка, с другой. Обе редукции осуществляются в интересах исходной теоретической позиции Хоннета, которую с полным основанием можно определить как позицию **методического индивидуализма.** Исходный вопрос, через призму которого Хоннет интерпретирует философию духа (нравственности) Гегеля, – это вопрос о возможности самореализации отдельного – нарциссического – индивида в конкретных условиях соответствующих интерсубъективных отношений. В йенских работах Гегеля можно найти понятие, описывающее нарциссическую центрированность индивида на самом себе – *Eigensinn*, – которое характеризует *донравственное* состояние незрелого человека (необразованной самости). Согласно Гегелю, это «недочеловеческое» состояние ограничивается и переводится в «человеческое» в процессе нравственного образования в семье, разворачивающегося в горизонте абсолютной нравственности, которая предполагает полную индифферентность самонаслаждения (Selbstgenuss). Хоннет же предпринимает по-своему дерзкую попытку построить формальную систему нравственности с позиции нарциссически фундированной индивидуальной автономии. Нам было важно прояснить, каким образом в рамках этой теоретической конструкции осмысляются такие виды интерсубъективного опыта, как связь полов и генеративное отношение. О том, насколько существенно Хоннет отклоняется от гегелевской постановки вопроса в этой связи, можно судить хотя бы по тому, что отношение между полами в принципе утрачивает у Хоннета собственное своеобразие и значение для формирования нравственного измерения, а также (и в прямой связи с половым вопросом) по тому, что для Гегеля вопрос о месте генеративного отношения в системе нравственности исключает сведение этого отношения к связи мать–ребёнок. Зафиксированная ранее методическая предвзятость хоннетовской

интерпретации Гегеля, сопряжённая с редуцирующим представлением интересующих нас сфер интерсубъективного опыта, позволяет говорить о необходимости возобновления вопроса о значении соответствующих антропологических различий (полов/поколений) для формирования сферы нравственности. Именно в свете этого вопроса открывается перспектива альтернативной актуализации гегелевской философии.

IV

Назад к Гегелю – этот лозунг кажется вполне обоснованным, если речь заходит о значении различия/отношения полов и различия/отношения поколений для формирования сферы нравственности. Намеченная таким образом программа перепрочтения Гегеля требует отдельного места. Здесь же мы ограничимся самым общим и схематичным представлением ряда ключевых моментов в гегелевском обосновании нравственности, которые показывают принципиальную несводимость таковой к проблематике признания.

Гегель использует понятие признания для характеристики отношений между двумя «взрослыми» субъектами (две семьи, два человека[21]) в публичной жизни, точнее – в области правовых отношений как одного из измерений нравственной сферы. Последняя как таковая задаётся двумя пределами: «снизу» – отношением любви (при этом имеется в виду именно любовь полов), «сверху» – единством народа. Связь между отдельными индивидуумами определяется в последнем случае с помощью понятия *Anschauung*: речь идёт о явлении идеи абсолютной нравственности в форме народа, где каждый отдельный индивид равен всеобщему и, соответственно, «наглядно зрит себя в каждом как самого себя»[22]. Оба полюса, которые, словно полюса эллипса, формируют (задают) поле нравственности, располагаются *за границами* правового отношения признания и не могут быть сведены к его логике. В этой связи в контексте данной статьи важно указать на два расхождения позиции Гегеля с хоннетовской интерпретацией. Первое касается уже упоминавшегося в начале статьи фрагментарного характера признания в хоннетовском перепрочтении Гегеля. Постоянные обороты, встречаемые в этой связи у Хоннета: человек признаётся в какой-то доле/части своей индивидуальной личности, в каких-то определённых способностях и свойствах. Для Гегеля же, независимо от того, на каком из трёх уровней мы находимся – любви, правового отношения или народного единения, – речь идёт об отношении между субъектами в их *целости*. Любовь – это не признание субъектами друг друга **в части** (в аспекте) их влечений и потребностей, а взаимосвязь между целостными самостями, в которой каждый находит утверждение своего бытия в другом – *своего бытия в целом.*[23] Три указанных вида интерсубъективной связи рассматриваются как три качественно разные ступени в бытии самости, нравственная динамика (рост) которой представляется как дви-

жение от естественной («необразованной») самости через тотальность личностного бытия в правовой сфере к наивысшей субъектобъективности (Subjektobjektivitaet) в сфере абсолютной нравственности.[24] Для каждой ступени бытия самости – соотв. каждой ступени интерсубъективных отношений – характерен при этом свой собственный принцип осуществления (исполнения) целостности индивидуального бытия. Для сферы правовой (публичной) жизни, где и разворачивается борьба за признание, таким принципом, согласно Гегелю, является смерть – «действительность смерти»[25]. Тотальность длясебябытия утверждается и отстаивается индивидом в его отношении к собственной смерти, точнее – в его готовности пойти на смерть ради утверждения (соотв. признания другим) собственной самостоятельности как длясебябытия, которое индифферентно по отношению к любым частным определённостям. В этой связи Гегель подчёркивает, что в борьбе за признание, возникающей из-за некой частности (частных притязаний на владение), на кону стоит индивидуальное бытие как целое: борьба за признание – это «борьба за Целое»[26], и тем самым – смертельная борьба, или, как говорит Гегель, «борьба на жизнь и смерть». В конфликтном отношении, возникающем между двумя субъектами как носителями притязаний на владение, смерть (соотв. отношение к смерти) выступает как негативный принцип, обособляющий каждого в его индивидуальном бытии как длясебябытии. Диалектика взаимного признания такова, что я могу быть утверждён/признан как целостное длясебябытие только постольку, поскольку сам признаю другого как самостоятельную тотальность длясебябытия. В свете введения *смерти как принципа раз-личия* (различения соперников в целостности их индивидуального бытия) указанная диалектическая отнесённость к другому приобретает у Гегеля характер «смертельной повязанности»: поскольку я (в борьбе за признание) иду на свою смерть, я одновременно (и с необходимостью) иду также и на смерть другого. Именно «действительность смерти» выступает, согласно Гегелю, основанием для позитивного отношения к себе как целостному личностному бытию – отношения, которое находит выражении в понятии *чести*.

Показательно, что Хоннет отклоняет отмеченный мортальный принцип как несущественный для динамики морально-правового конфликта в публичной жизни.[27] В связи с этим необходимо указать на категориальное различие данного принципа с тем принципом позитивного отношения к себе, который Хоннет усматривает в эмоциональной привязанности матери и ребёнка. Рассуждения Хоннета содержат совершенно немыслимую для Гегеля импликацию, что масштабом чести является самодоверие, обретаемое в привязанности к матери. Кроме того, фрагментирующее истолкование отношения признания наталкивается здесь у Хоннета на то внутреннее противоречие, что масштабом для *целостной* самоидентификации (взрослой) личности становится её частичное признание в аспекте естественных желаний и потребностей.

Второе важное расхождение между Гегелем и Хоннетом, которое необходимо затронуть в данной статье, касается функции любви в нравственной жизни сообщества. Хоннет пишет: для Гегеля важна функция любви в процессе образования самосознания правовой личности.[28] Эта оценка, продиктованная интерпретативной схемой Хоннета, принципиально не соответствует позиции Гегеля! «Любовь, – говорится в *Философии духа*, – это элемент нравственности, но не она сама. Это лишь предчувствие (Ahnung) таковой». И далее в примечании: «Предчувствие идеала в действительности».[29]

Идеал нравственности, с которым здесь соотносится любовь, – это не правовые отношения отдельных личностей, а именно абсолютная нравственность, которая является в форме народа и идея которой заключается в снятии различий в высшем единстве – в полном совпадении всеобщего и единичного. Как известно, Гегеля ещё до йенского периода интересовал вопрос о соотношении любви и нравственности. Однако, в отличие от своих более ранних убеждений, в йенских работах Гегель отчётливо прописывает необходимость правовой сферы как опосредующего звена между любовью как праформой нравственности («предчувствием идеала») и абсолютной нравственностью (самим идеалом). Для Гегеля любовь является праформой нравственности не потому, что (как это утверждает Хоннет) в любовной привязанности формируется масштаб индивидуального самодоверия, выступающий основой для автономного участия в публичной жизни; любовь для немецкого классика – праформа нравственности в концептуально прямо противоположном смысле(!), а именно потому, что бытие отдельного человека (трактуемого как «естественный индивид») осуществляется в ней как *бытие для другого* (через снятие собственной самостоятельности в качестве длясебябытия[30]) и, в конечном счёте, потому, что само различие меня и другого (!половое различие) снимается в наивысшем единстве, каковым является рождение ребёнка. То есть под нравственностью понимается *бытие для другого в свете связывающего нас единства*.

V

Исходная теоретическая позиция Гегеля – позиция субстанциальной социальности – прямая противоположность позиции Хоннета. Не удивительно поэтому, что попытки последнего ассимилировать идеи Гегеля часто ведут или к внутренней противоречивости его размышлений, или к очевидному приписыванию Гегелю нерелевантных тезисов. Однако эта *Missinterpretation* обладает своей особой эвристикой: она выявляет конфликтность соответствующих теоретических позиций на конкретных социальных феноменах, благодаря чему обнаруживается собственно практический характер конфликта, поскольку в его основе лежит расхождение в исходных приоритетах, направляющих ход мысли каж-

дого из рассматриваемых философов: с одной стороны, это нарциссический интерес отдельного индивида как атомарной единицы в поле социальных взаимодействий, с другой – осуществление (народной) общности как Всеобщего духа.

Бесспорно, Гегель избегает многих проблем с обоснованием своей системы нравственности благодаря идеалистическому (метафизическому) пред-полаганию Духа как связующей субстанциальной основы всякого социального единства. Вместе с тем его подход заслуживает внимания как минимум в двух отношениях. Во-первых, Гегель показывает, что критика позиции естественной атомистической противопоставленности субъектов (позиции Гоббса) и осмысление борьбы за признание как *позитивного* конститутивного принципа социальной жизни возможны только ввиду некоего связывающего *надындивидуального* измерения. Хоннет критикует – и вполне заслуженно – гегелевский способ артикуляции этого измерения, центрированный на репрезентации Духа народа через государство[31], но не предлагает со своей стороны никакой анти-идеалистической концептуально убедительной альтернативы в этой связи.

В духе восходящей ещё к Киркегору критики гегелевской философии, нацеленной на реабилитацию Единичного перед лицом Всеобщего, Хоннет высказывает идею о возможности сообщества, в котором каждый был бы признан во всей своей уникальной индивидуальности – «жизненноисторической единичности» – без превращения в составную часть такой превосходящей инстанции, как государство. *Contra* Гегель Хоннет заявляет, что сфера нравственности должна размыкаться на почве позитивного отношения, которое социализированные субъекты поддерживают непосредственно между собой, а не на почве их отношения к государству как воплощению Духа (абсолютной нравственности). Пока мысль Хоннета движется в русле подобных негативных определений, верных базовым принципам постметафизической критики (в частности, деструкции любых субстанциализированных иерархий), вопросов не возникает. Но они автоматически напрашиваются, как только обнаруживается, что предположение идеальной общности, в которой должно осуществиться интерсубъективное признание жизненноисторической единичности всех субъектов, повисает в воздухе, ибо выясняется, что «один и тот же механизм двустороннего признания», который объединяет, по мнению Хоннета, такие типы социальной связи, как любовь, правовое признание и солидарную общность, не может выступать достаточным конститутивным принципом заявленной идеальной общности. В отношении этого третьего уровня социальной связи у Хоннета повторяется, в целом, та же интерпретативная ситуация, что прежде имела место в отношении любви: сначала отношение признания в идеальной солидарной общности отличается от формально-унифицирующего признания в правовой сфере, поскольку последняя «не может служить медиумом уважения (Respektierung) особой жизненной истории

отдельного индивида»[32]; после чего вводится понятие «индивидуализированной формы признания»; и, наконец, в отношении этой (второй после любви) «особой формы признания» констатируется, что она выходит за рамки когнитивной познавательной деятельности и предполагает «элемент эмоционального участия (Anteilnahme), который делает доступным для переживания жизнь другого как рискованную попытку индивидуального самоосуществления»[33].

Таким образом, выясняется, что и солидарная общность принципиальным образом строится на аффективных основаниях. Работу этой аффективности Хоннет, как и полагается, трактует в соответствии с универсальной двусторонней логикой признания: только при условии взаимной заботы о самореализации друг друга возможно осуществление общих целей; в конечном счёте, речь идёт о симметричном признании *индивидуальной* социальной ценности (soziale Wertschaetzung) друг друга.[34] Что остаётся за рамками предложенной трактовки, так это вопрос о природе, происхождении и условиях возможности указанной аффективности, а между тем именно ей – а не когнитивному признанию – приписывается в солидарной общности решающая нормативная (нравственно-обязующая) сила. Отличие аффективных оснований солидарной общности от аффективных оснований любви заключается именно в том, что они носят универсализируемый (говоря гегелевским языком, всеобщий) характер. Хоннет не проясняет в этом отношении главного вопроса: связи универсального (надындивидуального) измерения с аффицируемостью отдельного индивида. Подчеркнём: нравственно значимой аффицируемостью. Аффект – это нечто, что нельзя *предписать*. Его нравственно-обязующая – или нравственно-вдохновляющая – сила обнаруживается *постфактум*. Вписав аффект, имеющий конститутивное значение для солидарной общности, в рамки формальной логики двустороннего признания, мы ещё ничего не сказали о том, как такой аффект в принципе возможен. Кроме того, в контексте хоннетовской концепции идея аффективно фундированной солидарной общности остаётся не просто голым предположением, но вступает в концептуальное противоречие с позицией методического индивидуализма, разрешить которое можно, лишь искусственно наделив отдельного индивида, центрированного на вопросе об успешной самореализации, «добрым сердцем». Именно так поступает Х. Арендт: поскольку она рассматривает сообщество как сосуществование отдельных натальных (т. е. способных к инициативе) субъектов, ей приходится изыскивать разнообразные средства для нейтрализации (смягчения) волюнтаризма индивидуальных поступков. Одним из таких средств становится наделение субъекта (с его способностью воображения) «понимающим сердцем»[35]. Вместе с тем подобное разрешение указанного противоречия было бы несовместимо с тем асоциальным по своей сути нарциссическим стремлением к утверждению суверенного единовластия, которое Хоннет кладёт в осно-

вание борьбы за признание, в связи с чем идея солидарной общности вообще предстаёт как социальная утопия.

Таким образом, то, что требует постметафизическо осмысления, – это (выражаясь фигурально) сила, связывающая отдельные человеческие самости и дающая им высший принцип их собственного индивидуального осуществления. Философия Гегеля – это попытка понятийной экспликации такой силы, тогда как в книге Хоннета последняя представлена лишь в виде маргинального аффективного контура (в сущности, неопрошенного *Hintergrund*) проблематики двустороннего признания.[36]

И, наконец, последний момент, на который хотелось бы указать в связи с определением перспектив актуализирующего прочтения Гегеля, – это комплексный подход немецкого философа. Гегель выявляет и описывает разные источники и элементы нравственности в их диалектической взаимосвязи: природное влечение и образование семьи, воспитание и формирование гражданского общества, образование государства и религиозный опыт – всё это завязывается в один узел, связано между собой в опыте человека как социального существа, в социальном опыте как таковом, в нравственной жизни сообщества. При этом речь идёт, прежде всего, о *формальном понятии нравственности*: исследуются структуры социального опыта, имеющие определяющее значение для формирования нравственного измерения. По линии природной данности выделяются две такие структуры: половое различие/отношение и генеративное различие/отношение. Как уже отмечалось, в отличие от хоннетовской идеи формальной нравственности[37], гегелевский анализ вопроса о конститутивном значении этих форм интерсубъективного опыта для социальной жизни исключает редукцию одной формы к другой, благодаря чему, собственно, Гегель и достигает определённых успехов в экспликации социальных структур и феноменов, проясняющих взаимосвязь надындивидуального измерения нравственности и индивидуальной вовлечённости в таковое.

Напомним, у Хоннета указанная редукция обусловлена позицией методического индивидуализма, фундированной в психоаналитической теории о нарциссическом индивиде. С этой позицией сообразуется и хоннетовское понятие нравственности, трактуемое как «совокупность интерсубъективных условий, в отношении которых может быть доказано, что они служат необходимыми предпосылками для индивидуального самоосуществления».[38] Критикуя позицию Гегеля за метафизическое растворение единичного во всеобщем, Хоннет (единичный индивид которого, к слову, всё-таки не тождествен «Единичному» Киркегора), кажется, не замечает, что позиция, с которой эта критика проводится, является прямой логической противоположностью субстанциальной метафизике Гегеля и как таковая сама оказывается примером метафизико-позитивистского предполагания: теперь точкой отсчёта для социальных рефлексий становится независимый индивид.[39] Для последнего признание (в отношении) другого – логически необходимое

условие его собственного признания. Достижение общих целей, в свою очередь, имеет значение в качестве принципа успешной индивидуальной самореализации, с позиции которой рассматривается не только процесс социализации, но и само понятие нравственности. Иначе говоря, социальность (совместность, сосуществование с другими) предстаёт как «внешний» факт, с которым приходится считаться индивиду, озабоченному собственным самоутверждением.[40] Логика двустороннего признания выступает в этой связи механизмом, способным сделать процесс социализации – как процесс борьбы за признание – по возможности *безболезненным*.[41] Хоннет, конечно, сделал свою позицию менее прозрачной и последовательной, когда отдал вопрос о признании другого в солидарной общности на волю аффекта, а не прямого логического расчёта индивида. Но логический расчёт всё равно подспудно сыграл свою роль, когда Хоннет – воспользовавшись позицией теоретика *qua* стороннего наблюдателя, «третьего», объективного духа, – и аффекту приписал непременную двусторонность. Тем самым нормативное обоснование признания не только зашло в тупик (поскольку, как уже отмечалось, нравственно-обязующая сила аффекта осталась без объяснения), но и оказалось жестко привязанным к логике двусторонней борьбы (конкуренции), в результате чего за рамками анализа остался интерсубъективный опыт, разворачивающийся в ином измерении, нежели этот принудительный социальный спарринг, и потому справедливо заслуживающий определения «состояние мира» (Luc Boltanski), – в частности, тот опыт великодушного дара, который в европейской культурной традиции закрепился под греческим именем *Agape* – любви, которая не ожидает и не требует ничего взамен.[42]

Примечания

1 Статья написана в период научной стажировки автора в исследовательском центре Е. Финка (г. Фрайбург, Германия) в качестве стипендиатки фонда Александра фон Гумбольдта.

2 Todorov Tz. *Abenteuer des Zusammenlebens. Versuch einer allgemeinen Anthropologie*. Berlin, 1996. S. 95.

3 Вопрос о признании субъектов более высокого порядка (институций, этнических групп, государств и т. п.) выносится в этой статье за скобки.

4 Ср., например, в немецкой литературе относительно синонимично используются в этой связи такие понятия, как *Anerkennung, Achtung, Respektierung, Werthschaetzung*.

5 В статье обсуждается книга: Honneth A. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main, 1992.

6 Honneth, op. cit., S. 174.

7 Ibid., S. 153.

8 Ibid., S. 153.

9 См.: Honneth, op. cit., S. 284.

10 Hegel G.W.F. *System der Sittlichkeit*. Hamburg, 1967. S. 37.

11 Honneth, op. cit., S. 173.

[12] Ibid., S. 173.

[13] Ibid.

[14] В приводимой Хоннетом схеме, представляющей все три формы признания (любовь, правовое признание, солидарная общность), этот изъян наглядно запечатлён в пустующей клеточке, говорящей о том, что у любви нет морального потенциала развития; см.: Honneth, op. cit., S. 211.

[15] Ibid.

[16] Напомним: сюда же – в это нивелирующее поле – добавляется и дружеский союз, к которому мы ещё позднее вернёмся.

[17] Honneth, op. cit., S. 68.

[18] Ibid., S. 67.

[19] Согласно психоаналитической теории объектных отношений, на которую опирается Хоннет, достижению баланса предшествует период кризиса, наступающего вследствие открытия ребёнком неподконтрольности матери, соотв. крушения иллюзии собственного всевластия и обнаружения, наоборот, собственной зависимости от матери. Этот кризис («объективно») знаменует одновременно выход из абсолютной зависимости от матери, что предполагает признание матери (объекта) как автономного существа. Кризис ведёт к тому, что любовь перестаёт быть синонимом недифференцированного единства матери и ребёнка. Теперь они должны научиться любить друг друга как независимых личностей. Любовь – отношение, предполагающее удовлетворение потребностей и желаний индивида благодаря связи с другим, – требует отныне самоограничения, смиренного признания независимости другого и, соответственно, самоопределения отдельно от другого. Как таковая, она должна строиться отныне на сохранении баланса между самостоятельностью и привязанностью.

[20] Honneth, op. cit., S. 315.

[21] В философии Гегеля это «само собой разумеется» двое мужчин.

[22] Hegel, op. cit., S. 54.

[23] Несоответствие предложенного Хоннетом истолкования любви действительному характеру этого интерсубъективного опыта острее всего обнаруживается, когда речь заходит о форме пренебрежения (Missachtung), коррелятивной любви как «особой форме признания» (каждая форма признания предполагает соответствующую форму пренебрежения). Согласно Хоннету, пренебрежение в данном случае выражается в жестоком обращении и насилии, угрожающим *физической* целостности личности, на что П. Рикёр совершенно резонно возражает, что этого описания явно недостаточно, чтобы определить опыт пренебрежения, понимаемого как отказ в любви, потому что в таком отказе оказываются преданы намного более сложные ожидания, нежели притязание на телесную сохранность. В связи с чем Рикёр также полагает, что для характеристики любви более подходящим словом было бы «утверждение» (Bejahung) – в смысле утверждения другого в его целостном бытии. См.: Ricoer P. *Wege der Anerkennung*. Uebers. von U. Bokelmann, B. Heber-Schaerer. Frankfurt am Main, 2006. S. 239.

[24] Hegel, op. cit., S. 54.

[25] Hegel, G.W.F. *Jenenser Realphilosophie. I Die Vorlesung von 1803/04.* Hrsg. Von J. Hoffmeister. Leipzig 1932. S. 230.

[26] Ibid., S. 226.

[27] Honneth, op. cit., S 82; ср. также S. 103, где Хоннет, совершенно отклоняясь в сторону от сути гегелевской концептуализации смерти, замечает лишь, что тот «заметил эмоциональное значение опыта смерти для встречи с Другим».

[28] Honneth, op. cit., S. 65.

[29] Hegel G.W.F. *Jenauer Realphilosophie. Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805–1806.* Hrsg. von J. Hoffmeister. Hamburg 1967. S. 202.

[30] Ibid., S. 201–202.

[31] См. в особенности: Honneth, op. cit., S. 98ff.

[32] Ibid., S. 95.

[33] Ibid.

[34] Ibid., S. 210.

[35] Arendt H. Verstehen und Politik // *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Uebungen im politischen Denken I*. Muenchen/Zuerich, 1994. S. 126.

[36] В современной литературе действенность надындивидуального измерения анализируется в таких понятиях, как политическая трансценденция, событие, возвышенное. Здесь же следует упомянуть и феномен так называемой «гражданской религиозности», который активно обсуждался в связи с последними выборами в США.

[37] См.: Honneth, op. cit., S. 274ff.

[38] Ibid., S. 277.

[39] См. в этой связи: Рено А. *Эра индивида. К истории субъективности*. Пер. с фр. С.Б. Рындина. СПб., 2002.

[40] Ср. в этой связи уже упоминавшуюся в самом начале книгу Ц. Тодорова: Todorov, op. cit.

[41] Honneth, op. cit., S. 210.

[42] См. подробнее об этом: Ricoer, op. cit., S. 275ff.

РЕАКТУАЛИЗАЦИЯ ПРОБЛЕМЫ ОТЧУЖДЕНИЯ САРТРОМ: ФЕНОМЕН ИНЕРТНОЙ ПРАКТИКИ

Михаил Завадский*

Abstract

In his later works Sartre made an ambiguous attempt to synthesize Marxism and existential philosophy. Conceptual correlation between two paradigms was exposed on the example of the investigation of the problem of alienation and the practico-inert in the context of the socio-historical and individual projects, which play an important role in its dynamics. The paper is focused on the analysis of this motive of Sartre's philosophy and its heuristic relevance. The conclusion is that French philosopher doesn't solve the set problem but rather works out the existential-anthropological conception of the social. In order to maintain the intention to combine Marxist and existential perspectives the notion of the practical-inert should be redefined.

Keywords: practico-inert field, alienation, inauthenticity, existential anthropology, socio-critical theory.

В истории философской мысли перу Жан-Поля Сартра принадлежит одна из первых попыток систематической разработки синтетической концепции, которая содержала бы одновременно достоинства как экзистенциально-феноменологического, так и марксистского, социально-критического философствования. Помимо французского мыслителя, определённые версии концептуального сочетания экзистенциальной и марксистской философии предпринимали ранний Г. Маркузе, Л. Ландгребе, Б. Вальденфельс, К. Косик, М. Симек и некоторые другие. Однако начать рассмотрение данной темы логично именно с творчества Сартра, задающего масштаб в решении вопроса о том, являются ли экзистенциальная феноменология и марксизм альтернативными или комплементарными теоретическими проектами.

Друг и впоследствии ярый оппонент Сартра Раймонд Арон в книге *Мнимый марксизм* утверждал, что марксизм и экзистенциализм никогда не смогут слиться в некое единое направление мысли или мировоззрения, экзистенциалист никогда не сможет стать марксистом, не перестав при этом быть последователем экзистенциальной фило-

* Михаил Завадский – магистр философии, Европейский гуманитарный университет (г. Вильнюс, Литва); mzavadsky@mail.ru.

софии. «Наследник Кьеркегора не может быть в то же время наследником Маркса»[1], – пишет он. С точки зрения Арона, марксизм и экзистенциально-феноменологический подход отличаются различными исходными философскими постулатами. Марксизм представляет собой учение сциентистско-позитивистской ориентации, которое, основываясь на детерминистском видении истории, предполагает необходимость политической революции рабочего класса в качестве необходимого условия преодоления эксплуатации, отчуждения, социальных антагонизмов и, по сути, завершения истории и реализации философии как таковой. Что касается экзистенциальной мысли, то она, выдвигая философский – принципиально антипозитивистский – онтологический подход к пониманию человека, полагает незавершённость человеческой жизни и истории, неустранимость конфликтов в социальном бытии и рассматривает революцию скорее на духовном, внутреннем, нежели социально-политическом уровне.

Отметим несколько пунктов, которые, как представляется, ставят под сомнение столь категоричные суждения Арона. Во-первых, французский учёный в своей критике проекта соединения марксизма и экзистенциальной философии интерпретирует марксизм скорее в ортодоксальном смысле – как учение Карла Маркса, представленное, прежде всего, в его труде *Капитал*. Иные версии творческой рецепции идей Маркса он идентифицирует как «мнимые», относя к последним концепции Сартра, Луи Альтюссера и др. Во-вторых, тезис Арона о невозможности синтезировать марксизм и экзистенциальную антропологию, даже признавая убедительность некоторых его аргументов, ещё не является достаточным основанием для того, чтобы отрицать возможность продуктивного взаимодействия этих традиций, безусловно, при сохранении определённого напряжения, существующего между ними. Предположение о дополнительности социально-критической и экзистенциальной парадигм философского мышления находит предварительное подтверждение в мысли о том – и это будет третий момент, – что индивидуальный опыт социализации (через труд, отношения с другими, политическое участие и т. д.) имеет конфликтный характер в силу столкновения двух измерений: субъективного и объективного, свободы и обусловленности, индивидуально-личностного («самостного») и анонимного.

Сартр никогда не скрывал своих левых политических взглядов, однако только на позднем этапе творческой деятельности он решается на построение теории, которая преодолевала бы пропасть между его философскими представлениями (экзистенциализм) и политической позицией (марксизм). Осмысляя бытие человека, Сартр говорит уже не о «бытии-для-себя», как это имело место в раннем периоде идейной эволюции философа, а о *праксисе* (*praxis*), обозначающем специфику индивидуальной деятельности в контексте историчности. Праксис, как и бытие-для-себя, предполагает отрицательность по отношению к данному, только не к природно-

вещественной, а социальной и политической наличности. Индивидуальный праксис также представляет собой диалектическое единство уникальности опыта и тотализации коллективной истории, фактичности конкретной ситуации и её глобальной перспективы, устремлённости в будущее и удерживания прошлого.[2] Такое единство реализуется посредством фундаментального проекта, присущего человеческой реальности.

Движущей силой исторического процесса, по мнению мыслителя, выступает не противоречие между производительными силами и производственными отношениями, как это имело место в теории Маркса, а нехватка, скудость ресурсов для жизни. Речь идёт о широком спектре нужд и потребностей человека, прежде всего, в материальных благах (питание, жильё, одежда, денежные средства и т. д.), которые в принципе не могут быть удовлетворены в достаточной мере всеми членами общества ввиду ограниченности этих ресурсов. Борьба за блага между людьми и различными коллективами является одновременно и борьбой за политическую власть, в результате которой те, кто одержал победу в противоборстве, делают всё возможное для того, чтобы создавать видимость естественности существующего социального порядка. Так появляются условия для возникновения *инертной практики*.

Инертная практика (Сартр называет её также *инертно-практическим полем*, *практико-инертным ансамблем*, *практической инерцией*) выступает описанием индивидуального сознания, которое воспринимает социально-политический мир, историческую ситуацию некритически, натуралистически, как объективно необходимую вещь. Оно как бы впадает в социально-историческое поле фактичности, утрачивая понимание того, что функционирование социальных интитутов носит интеллигибельный характер, или, как сказал бы младший современник и соотечественник Сартра Корнелиус Касториадис, имеет свойства воображаемых установлений. Практическая инерция противостоит свободному индивидуальному праксису, творческой трудовой активности, сознательной самодеятельности, поддерживая ригидность социально-политических институций. Другими словами, человек, погружённый в инертную практику, не осознаёт диалектики субъективного и объективного в своей деятельности и бытии в целом. Таким образом, понятие инертной практики позволяет зафиксировать связь между идивидуальной и социальной сферами бытия человека.

Совместное бытие в рамках инертной практики реализуется по принципу *серийности* (*seriality*). Он предполагает, что отношения между индивидами строятся на основании общей нужды, нехватки чего-либо, а фактичные условия более широкого, социально-культурного, политического плана ими не рефлексируются. Разобщённость, изолированность, конфликтность являются особенностями существования коллективов по принципу серийности. В их рамках индивид обречён на пассивное восприятие истории, соци-

альных институций, реализацию себя под знаком других, растворение в инертной массе. Это исключительно внешние, функциональные связи отчуждённых друг от друга людей. Примером серийных социальных отношений выступают коллективы, основанные на классовой принадлежности.[3]

Аутентичные межиндивидуальные связи, преодолевающие порабощённость инертно-практическим полем и существование в рамках серийности, возможны при формировании *группы* (a group). В пределах группы индивидуальные сознания объединены общей целью, намерениями, действиями, а также обязательствами перед группой. Причём подлинный коллективный праксис, по Сартру, есть праксис революционный, предполагающий спонтанный протест против социальных установлений, погрязших в косности. Участие в деятельности такой, уместнее сказать, не группы, а группировки является условием осуществления собственного проекта в социально-политической сфере. Данное спорадичное образование характеризуется единой волей и связано с конкретными социальными действиями, направленными на свержение наличных политических институтов. Коллективным праксисом группы является, к примеру, взятие Бастилии в 1789 взбунтовавшимися парижанами.[4]

Особенность и ограниченность (в концептуально-методическом, а не нормативно-оценочном смысле) подхода Сартра состоит в том, что французский мыслитель основывает свой проект социальной философии и философии истории на философской антропологии – определённой версии экзистенциальной философии. Безусловно, данные философские науки решают различные задачи и обладают различными точками отсчёта: если социальная философия направлена на постижение специфики, динамики, источников и условий возможности социально-исторического мира, то цель философской антропологии заключается в познании человека в его единстве и целостности. Марксизм как социальная теория даёт определённую картину объективных, независимых непосредственно от деятельности конкретного индивида, оснований социальной реальности и её изменений. Экзистенциальная философия как антропологическое учение связана с выявлением субъективных особенностей и закономерностей, конституирующих индивидуальное бытие как таковое.

Как справедливо отмечал М. Мамардашвили, в философии «позднего» Сартра нельзя отделить реифицированные формы социально-исторического бытия от содержания последнего.[5] Другими словами, социальное предстаёт не в образе своей самоданности, как объективная структура и совокупность институтов, но сквозь призму экзистенциального опыта индивида. Здесь Сартр остаётся верен своей концепции межиндивидуальных отношений, изложенной в трактате *Бытие и ничто* (1943). Согласно ей, несмотря на то что другой выступает условием моего существования, он является также источником объективации и овеществления моей субъективности. Социальные отношения характери-

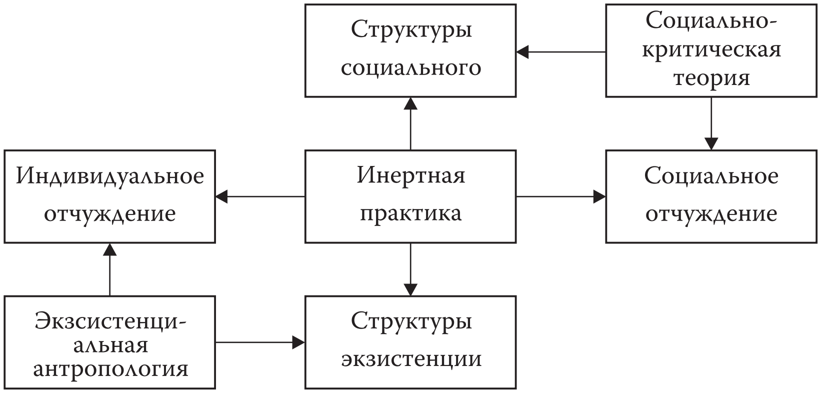
зуются тем, что каждый стремится «захватить», «завладеть», «поработить» другого, ибо «конфликт есть первоначальный смысл бытия-для-другого».[6] Социальные роли есть фактичное измерение бытия человека, выполняя их, он превращается в автомат.[7] Таким образом, в отношении теории Сартра речь следует вести скорее об экзистенциально-антропологической трактовке социально-исторического мира. Выходит, что заявленный Сартром синтез марксизма и экзистенциализма в действительности так и остался лишь декларацией и не нашёл своего воплощения.

По всей видимости, дело не в том, чтобы примирить такие разнородные теории, коими являются социально-критическая и экзистенциальная философия, и пытаться разработать некую систему мысли, удерживающую в непротиворечивом единстве социально-объективный и экзистенциально-субъективный полюсы, но в том, чтобы указать на исходный пункт, точку соприкосновения, которые могли бы выступить основанием для возможности продуктивной работы исследователя-гуманитария в обеих парадигмах. Следовательно, разумно в решении нелёгкой задачи поиска путей взаимодействия экзистенциальной философии и марксизма двигаться не «сверху», от сферы чистой теории и умозрительного конструирования, но «снизу», исходя из тех феноменов социальной и индивидуальной жизни, к которым апеллируют социально-критическая теория и экзистенциальная философия.

В работе *Проблемы метода* (1957) Сартр указывает на общий негативный теоретический источник экзистенциальной мысли и марксизма – идеалистическую философию Г. Гегеля.[8] Действительно, Сёрен Киркегор – первый мыслитель, который направил философский поиск в сторону экзистенциального измерения бытия человека, – как и Маркс, не принимает интеллектуалистскую установку немецкого мыслителя, состоящую в том, что всё многообразие человеческого опыта может быть сведено к абстрактному познанию и рациональному основанию. В этой связи следует вспомнить известный тезис Маркса о примате бытия над сознанием и идею Киркегора о несводимости индивидуальной человеческой жизни к движению абсолютной идеи и её реализации. Оба мыслителя выступают за необходимость признания первичности *практики* в человеческой жизни, конкретных условий существования, неустранимости вовлечённости человека в посюсторонний мир, неразрывности тканей, связывающих индивида с социальным и политическим. Однако нужно уточнить, что Маркс осуществляет конкретный социально-экономический анализ и делает на его основании философские выводы, в частности, о приоритете практики как революционного действия над теорией. В то время как Киркегор фокусирует внимание на философско-психологических условиях существовании единичного индивидуума, возможности быть собой, роли фактичности в становлении самостью.

Отстраняясь от конкретных персоналий, можно сделать обобщение, что представители социально-критической философии так

же, как и экзистенциальные мыслители, ориентированы на обнаружение и обличение превращённых моделей мышления, поведения, действия и жизнедеятельности в целом. Однако если для марксистов объектом критики выступают феномены отчуждения, овеществления, товарного фетишизма и проч., т. е. формы общественного сознания, то философы экзистенциального направления делают акцент на изучении феноменов самозабвения, бегства от себя, самообмана и проч. – форм индивидуального сознания. Таким образом, отметим некоторые общие моменты в тематизации отчуждения в (пост)марксизме и (не)аутентичности в экзистенциальной философии, которые коррелируют с замечанием Сартра. Отчуждение в социально-критической теории и (не)аутентичность в экзистенциальном течении рассматриваются как необходимые, *конститутивные характеристики* самой *практики*, бытия человека. Как Киркегор и Мартин Хайдеггер при описании (не)аутентичного бытия, так и Маркс, и, к примеру, Эрих Фромм, Касториадис, при изучении проблемы отчуждения исходят из того, что эти феномены выступают условием практической деятельности, будь то в сфере повседневности, труда или социально-политической активности. Однако если представители (пост)марксизма исследуют отчуждение в общественно-исторической сфере, то экзистенциальные мыслители рассматривают феномен (не)аутентичности на индивидуально-личностном уровне.



В свете сказанного понятие практико-инертного ансамбля, предложенное французским мыслителем, как видится, может обладать значительным эвристическим потенциалом в наведении моста между традициями экзистенциального и социально-критического философствования. Как уже было отмечено выше, инертно-практическое поле существует до разделения на субъективную и объективную составляющие, а значит, релевантно для того и другого. В таком случае если понятие инертной практики «освободить» от исключительной привязки к политическому и рассматривать в более широком смысле, связанном не только с отчуждением, реификацией и фетишизацией социальных, объективных, условий,

но и экзистенциальных, субъективных, источников и основ человеческого опыта, то им можно оперировать в различных дисциплинарных измерениях философии – антропологическом и социальном. Эту связь можно представить в виде блок-схемы (см. выше).

Таким образом, инертная практика предполагает фиксацию допредикативных, нетематизируемых предпосылок человеческого бытия, связанных, с одной стороны, с неаутентичным модусом существования, а с другой – с отчуждёнными формами социальной и политической жизни. Без сомнения, гипотетический статус парадигматического значения практической инерции для продуктивного сочетания «возможностей» (пост)марксизма и экзистенциальной философии предполагает необходимость подтверждения этой идеи на конкретном материале (например, в области терапии, социально-политических практик).

Примечания

1. Арон Р. *Мнимый марксизм*. М.: Прогресс, 1993. С. 45.
2. Sartre J.-P. *Critique of Dialectical Reason.* Vol. 1: Theory of Practical Ensembles. Trans. A. Sheridan-Smith. London, New York: Verso, 2004. P. 71.
3. Ibid., p. 316.
4. Ibid., p. 351–352.
5. См.: Мамардашвили М.К. Категория социального бытия и метод его анализа в экзистенциализме Сартра // Мамардашвили М. К. *Как я понимаю философию*. М.: Прогресс, 1990. С. 249–294.
6. Сартр Ж.-П. *Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии*. М.: Республика, 2000. 439 с.
7. В *Бытии и ничто* в этой связи Сартр приводит следующий пример: действия, жесты и мимика официанта всегда подчинены внешним правилам и обязанностям. В итоге человек, выбирающий профессию официанта, по сути, выбирает бытие в качестве функции, а не свободной, самосозидательной деятельности.
8. Сартр Ж.-П. *Проблемы метода*. М.: Прогресс, 1993. С. 8–9.

АНАЛИЗ НОРМАТИВНОЙ ГРАММАТИКИ СОЦИАЛЬНОЙ ЖИЗНИ В ТЕОРИИ БОРЬБЫ ЗА ПРИЗНАНИЕ

Андрей Тетёркин

Abstract

The aim of this article consists in the reconstruction of the social-philosophical model of struggle for recognition that discloses the normative grammar of social life. For this purpose the author carries out the analysis of the basic normative principles of recognition and the main strategies of their justifications in the works of A. Honneth, N. Fraser, Ch. Taylor. On the basis of the obtained research results the following inferences are drawn: firstly, under the conditions of postmodern societies moral foundations of social interactions cannot be reduced to the universal principle of equality and in this case turn out to be the conflict-laden integration of different normative obligations. Secondly, the justification of moral principles should be carried out by the constellation of the methodological approaches of the philosophical anthropology, social and discursive theories.

Keywords: struggle for recognition, social interactions, principles of recognition, normative justification.

Введение

Хотя анализ взаимосвязи социального признания и возможности успешной самореализации субъекта играл немаловажную роль в различных этических концепциях прошлого (например, в практической философии Гегеля), проблематика «борьбы за признание» приобрела первостепенное значение для этико-политического мышления именно в последней трети XX века. Как представляется, это было обусловлено двумя основными факторами.

Во-первых, на рубеже 1960–70-х гг. в «политическом воображаемом» западных обществ произошёл своеобразный сдвиг парадигмы. С завершением эпохи «фордизма» в политическом мышлении происходила существенная переориентация на «постматериалистические» ценности личностной самореализации, стиля жизни, культурной идентичности и т. п. Такая переориентация вызвана выходом на авансцену политической жизни широкого спектра «новых соци-

* Андрей Тетёркин – магистр философии, преподаватель департамента философии Европейского гуманитарного университета (г. Вильнюс, Литва); tsiatserkin@ehu.lt.

альных движений», направленных не столько на изменение отношений собственности, сколько на изменение ценностных приоритетов и культурных стереотипов в обществе, и осуществляющих конфликтную политизацию вопросов самореализации и различия (пола, национальности, религии).[1]

Во-вторых, обращение к проблематике признания обусловлено не только конъюнктурными политическими факторами, но и внутренними изменениями в самом социально-научном знании, связанными прежде всего с новым осмыслением моральных оснований социальных протестов. Как отмечает А. Хоннет, понятие «борьбы за признание» приобрело концептуальную значимость для современной социальной теории прежде всего потому, что оно представляло собой адекватное средство для анализа фактов социальной несправедливости, обусловленной нарушениями моральных принципов признания.[2]

«Поворот к теории признания» (*die «anerkennungstheoretische Wende»*) в социально-научном познании был очевидным образом «созвучен» переориентации этико-политического мышления на вопросы идентичности; эти два изменения и явились основными причинами того, что проблематика признания стала одной из центральных тем современных социально-политических и академических дебатов. Вместе с тем в ходе данных дискуссий выкристаллизовались существенные расхождения в трактовке данного феномена и его нормативных оснований, так что закономерным образом возникает вопрос о концептуальной систематизации, необходимой для эффективного использования данного понятия в исследовательских и практических целях.

Соответственно, цель данной статьи состоит в том, чтобы на основании сравнительного анализа работ ведущих современных теоретиков признания (Акселя Хоннета, Чарльза Тэйлора и Нэнси Фрэйзер) обобщённо реконструировать социально-философскую модель борьбы за признание, раскрывающую «нормативную грамматику» социальной жизни. Для выполнения данной цели предпринимается анализ основных нормативных требований признания и стратегии их легитимации на основании работ упомянутых исследователей. Однако прежде, чем приступить к непосредственному рассмотрению данных проблем, необходимым видится демонстрация возможности применение концепта признания для анализа повседневных социальных взаимодействий, а не только определённых политических движений. В этой связи в первой части статьи рассматривается трансформация коммуникативной парадигмы Ю. Хабермаса, осуществлённая А. Хоннетом.

Эволюция коммуникативной парадигмы в социальной философии: от модели языка к модели признания

Огромным вкладом Ю. Хабермаса в развитие социально-философской мысли явилось преодоление модели труда как ин-

струментального покорения природы и разработка теории коммуникативного действия, которая сделала возможным рассмотрение специфики собственно социального способа взаимодействия. Под коммуникативным действием немецкий теоретик понимал символически опосредованную интеракцию, в которой участники руководствуются не целерациональными стратегиями, но интерсубъективно значимыми нормами. Смыслы последних «объективируются в коммуникации посредством разговорного языка», телосом которого выступает достижение взаимопонимания.[3] Соответственно, основополагающими нормами коммуникативного процесса выступают интерсубъективно значимые правила, обеспечивающие процесс образования согласия по поводу содержания высказываний и притязаний на значимость.

Следующий важный этап развития коммуникативной теории Хабермаса – обоснование возможности рационального и критического обсуждения, в рамках которого становится возможной постановка под вопрос основополагающих норм социального взаимодействия. Подобное действие возможно в рамках дискурсивной практики, которая представляет собой процесс аргументированной дискуссии. При этом возникновение дискурса необходимым образом связано с этапом модернизации общественной жизни, в рамках которой происходит преодоление «наивного» характера повседневной практики: значимости социального мира проблематизируются и высвобождаются из контекста культурных очевидностей, а социальные акторы освобождаются от гетерономии (зависимости от социальной значимости наличных норм).[4] Таким образом, дискурс представляет собой практику рациональной коммуникации, наиболее адекватную для реалий посттрадиционного социального мира, в котором участники координируют свои действия посредством универсальных принципов справедливости, а не на основе локальных культурных ценностей.

Итак, коммуникативная теория Хабермаса сыграла революционную роль в социально-философском мышлении, поставив в центр исследовательской рефлексии на место системной координации субъективных действий новый тип социального взаимодействия, основанный на взаимном понимании социальных акторов. Данный подход Хабермаса способствовал образованию новой парадигмы социально-философского анализа, центрированного вокруг выявления морального потенциала коммуникативных повседневных практик. Вместе с тем это не избавило теорию Хабермаса от имманентной критики, направленной на преодоление определённых огрехов хабермасианской концепции. Прежде всего, речь идёт о том, что концепция коммуникативного действия Хабермаса не столько описывает всеобщие черты повседневных интеракций, сколько выражает определённую форму коммуникативной практики, а именно: рациональный способ научной дискуссии. Поэтому неудивительно, что рассмотренные Хабермасом формы коммуникативной рационализации социального мира происходят «за

спиной участвующих субъектов» и ни в коей мере не отражаются в их повседневном опыте.[5]

В этой связи Хоннет пытается реактуализировать идею коммуникативной практики, отказавшись от попытки вскрыть её нормативные основания на основании философии языка. В отличие от точки зрения своего учителя, Хоннет концептуализирует понятие интеракции таким образом, что в качестве нормативных ожиданий, выдвигаемых акторами по отношению друг к другу, выступают притязания на взаимное признание в качестве индивидуальных и общественно ценных субъектов. В качестве же телоса коммуникации выступает обеспечение возможности успешной самореализации, а не достижение свободного от господства взаимопонимания. Соответственно, «общество» представляет собой легитимный порядок институционализированных практик признания, регулирующих взаимоотношения между субъектами на различных уровнях и делающих возможным процесс социальной интеграции.[6]

При этом ожидание признания не следует понимать как навязанное извне требование, необходимое для социализации индивида. Потребность в признании, как отмечает наряду с Хоннетом Ч. Тэйлор, является витальной потребностью человеческого субъекта в той мере, в какой последний формирует свою идентичность не в абсолютной изоляции, а в диалоге и борьбе со «значимыми другими»[7]. Поэтому возможность успешной самореализации индивида во многом зависит от позитивных реакций со стороны его окружения, признание которого образует необходимый интерсубъективный базис для индивидуальной практики. Вместе с тем эта зависимость человеческого существа от актов признания со стороны других субъектов конституирует фундаментальную «ранимость» человеческого бытия, которую Хоннет раскрывает в следующих трех положениях.

1. Моральная ранимость человеческого существа возможна лишь в той степени, в какой человек рефлексивно относится к целостности своего существования и нацелен на достижение собственного блага. Умышленное нарушение данного практического отношения к себе со стороны другого субъекта позволяет говорить о моральных нарушениях, а не о том или ином виде несчастного случая.

2. Следовательно, уязвимость индивидуального субъекта коренится в интерсубъективных условиях его деятельности, поскольку для образования позитивного отношения к самому себе индивид нуждается в одобряющих реакциях со стороны других субъектов.

3. Соответственно, нарушение ожиданий признания затрагивает не поверхностный слой индивидуального самопонимания, но фундаментальные предпосылки конституирования собственной идентичности. Поэтому всякое моральное нарушение представляет собой определённую форму причинения ущерба индивидуальной жизни.[8]

Таким образом, нормативную цель коммуникативных интеракций образует приобретение социального признания, нарушение

которого побуждает субъектов на различные формы протеста. Если же акты непризнания имеют систематический характер и институциализированы на различных уровнях социальной жизни, то речь необходимо вести о «социальной несправедливости»:

> «Субъекты воспринимают институциональные процессы как социальную несправедливость тогда, когда они видят, что этими процессами оказывается пренебрежение теми аспектами их личности, на признание которых они считают себя имеющими право».[9]

В этом месте и возникает главное расхождение между А. Хоннетом и Н. Фрэйзер, поскольку американская исследовательница, не отрицая теорию интерсубъективности Хоннета (и Тэйлора), настаивает на том, что с нормативной точки зрения телосом коммуникативных интеракций следует считать не возможность самоосуществления субъекта, но обеспечение возможности равноправного участия всех акторов в общественной жизни. К обсуждению преимуществ и недостатков подобной точки зрения мы немедленно и приступаем.

Экспликация нормативных принципов признания

Итак, какие формы признания следует рассматривать в качестве легитимных и морально значимых? При рассмотрении данного вопроса мы сталкиваемся с серьёзными трудностями, поскольку основные теоретики парадигмы признания предлагают нам различные ответы: если Фрэйзер ограничивается описанием одной формы признания, а Тэйлор – двумя, то Хоннет считает необходимым выделить три типа легитимного признания. Обратимся подробнее к анализам данных теоретиков, двигаясь от «простого» к «сложному».

А. С точки зрения Фрэйзер отношения признания осуществляются исключительно в сфере культуры, ценностные образцы которой обеспечивают возможность социальной интеграции. Нормативные требования, которые выдвигают субъекты по отношению друг к другу, являются требованиями позитивного признания их культурных идентичностей. Данную точку зрения Фрэйзер удостоверяет путём анализа современных политик идентичностей. Правда, принятие во внимание специфики культурной интеграции в условиях посттрадиционного общества заставляет американскую исследовательницу скорректировать генеральную линию современных практик борьбы за культурное признание, которые большей частью организуются в виде «политик различия».[10]

Дело в том, что структура модерных обществ представляет собой дифференцированные, гибридизированные и плюрализированные порядки, подверженные возможности критической проблематизации и пронизанные либерально-демократической идеей нелегитимности статусной иерархии.[11] Этот факт означает не только то, что в современной действительности наличествует

значительное многообразие культурных ценностей, но также и то, что организованные на их основе культурные сообщества не являются завершёнными и гомогенными сущностями. Поэтому каждый субъект является носителем множественных и проблематизируемых идентичностей, и апелляция к признанию культурных различий как очевидных данностей теряет свой смысл. В этой связи Фрэйзер считает необходимым, чтобы нормативные ожидания признания переориентировались на *принцип паритета участия*, в свете которого каждому участнику гарантируется статус полноправного и полноценного партнёра по социальной интеракции.

Что касается вопроса, сводится ли нормативное требование признания к признанию культурных особенностей либо допускает также возможность признания за каждым субъектом всеобщей человеческой природы, то для ответа на данный вопрос Фрэйзер предлагает прагматический подход. В конечном счете, всё зависит от конкретных причин, препятствующих осуществлению равноправного участия субъектов в общественной жизни: если паритет участия нарушается за счёт отрицания у определённого круга лиц всеобщей человеческой природы, то в качестве нормативного требования выступает «универсальное признание». Если же источником социальной несправедливости является отказ в признании культурных особенностей, то легитимные ожидания признания принимают форму признания различий.[12]

Б. В отличие от Фрэйзер, Тэйлор концептуализирует феномен признания на более обширном теоретическом и практическом материале, опираясь как на длительную интеллектуальную традицию западной философии (Руссо, Кант, Гегель), так и на политические практики либерализма и мультикультурализма. Это позволяет Тэйлору создать более дифференцированную картину нормативных требований признания, которые имеют двоякий вид. С одной стороны, на данный статус претендует модерное *понятие достоинства*, используемое в универсальном и эгалитарном смысле.[13] В соответствии с этим принципом за каждым человеком признаётся наличие всеобщей человеческой природы и неограниченного потенциала индивидуальной автономии. Последняя со времен Канта рассматривается как субъективная способность, состоящая в возможности самостоятельно определять свой собственный проект благой жизни.[14]

С другой стороны, на статус нормативной предпосылки социальных интеракций равным образом претендует *понятие аутентичности*, в соответствии с которым признанию подлежит уникальность того или иного способа жизни. Соответственно, принцип аутентичности указывает на возможность каждого субъекта на индивидуальном и коллективном уровнях оригинальным образом формировать и определять свою собственную идентичность.[15]

Таким образом, мы получаем два фундаментальных способа признания: универсальное признание и признание различий. Подобное различение используется и в теоретических работах

Фрэйзер, однако у неё данное различение носит вторичный характер, поскольку оба вида признания подчинены единому нормативному принципу паритета участия. С точки зрения же Тэйлора данное различие носит принципиальный характер, так как нормативные принципы автономии и оригинальности являются несводимыми друг к другу моральными категориями, дающими импульс для развития несовместимых друг с другом политических программ. С одной стороны, идея индивидуальной автономии кладётся в основу классической либеральной «политики равного достоинства», которая отказывается от реализации субстанциальных культурных проектов и нацелена на обеспечение универсальной сущности человека, на реализацию его фундаментальных прав и свобод.[16] Однако в процессе реализации данная политика приводит к тотальной унификации идентичностей субъектов и не способна обеспечить культурное разнообразие, наличествующее в каждом обществе. Поэтому, с другой стороны, в качестве противовеса возникает «политика различий», которая имеет своей целью утверждение и обеспечение уникальных идентичностей тех или иных культурных сообществ.[17]

В. Наконец, Хоннет выстраивает свою концепцию признания на не менее обширном теоретическом материале, охватывающем этические идеи большинства крупнейших западных теоретиков. Обобщая основные идеи данных мыслителей (и прежде всего знаменитую гегелевскую концепцию о дифференцированной нравственности), Хоннет выделяет три интерсубъективные сферы признания, обеспечивающие различные способы социальной интеграции и индивидуальной самореализации. Это – сферы любви, права и солидарности:

– *сфера любви* образует область первичных эмоциональных отношений, в которой индивиды получают признание своей непосредственной единичности;

– в *сфере правовых отношений* индивиды признаются в качестве морально вменяемых лиц. Результатом данного процесса является образование идентичности морально-правового субъекта как носителя определённых прав и обязанностей;

– в *сфере отношений солидарности* индивиды обретают признание своей собственной деятельности путём оценки вклада, осуществлённого данным субъектом ради реализации общественно значимых целей. В результате индивид обретает идентичность общественно полезного существа, а также чувство достоинства и социальной значимости своей активности.[18]

Данная логика функционирования социального пространства имеет и историческую перспективу, ключевым моментом для которой является переход от домодерных обществ к модерным. Согласно Хоннету, традиционный тип сообщества представляет собой упорядоченный иерархическим способом социум, который определяет степень признания во всех социальных сферах согласно гендерной и сословной идентичности. В эпоху Нового вре-

мени в европейских культурах происходит существенный перелом в общественных отношениях: происходит постепенное разрушение жестко установленной иерархии общественных позиций и расдифференцирование порядков признания, каждый из которых обретает свой собственный нормативный принцип.

А. Так, сфера эмоциональных отношений обособляется от всех других видов общественных отношений, и в качестве морально значимых признаются только те виды взаимодействия между людьми, которые нацелены на самих себя и не подчинены внешним прагматическим интересам. Соответственно, взаимоотношения в данной сфере представляют собой интеракцию конкретных чувственных индивидов, подчинённую нормативным *требованиям любви и заботы*.

Б. Признание правого статуса индивида в модерновых обществах (*Gesellschaften*) осуществляется на основании базового *принципа равноправия*, в соответствии с которым каждый индивид признаётся в качестве автономного субъекта.

В. Наконец, в модерных сообществах (*Gemeinschaften*) обретение социальной ценности достигается в согласии с базовым *принципом индивидуальных заслуг* (*Verdienstsprinzip*) и *логики индивидуальных достижений* (*Leistungsprinzip*), а не на основании предустановленной иерархической шкалы ценностей.[19]

При этом Хоннет, как и Тэйлор, настаивает на возможности конфликта между различными нормативными принципами социальных интеракций, который ни в коей мере не может быть разрешён за счёт подавления одного другим или снят в рамках гармоничной нравственной тотальности.[20]

В завершении данного раздела необходимо возникает вопрос о преимуществах и недостатках подходов трёх авторах. Какую точку зрения относительного нормативных принципов следует предпочесть в случае актуального рассмотрения социально-политических движений?

Прежде всего, необходимо отметить, что точка зрения Фрэйзер на проблему легитимного признания предстает несколько ограниченной. В свете тех фундаментальных тезисов относительно интерсубъективных предпосылок формирования индивидуальной идентичности, которые рассматривались в предыдущем разделе, попытка американской исследовательницы редуцировать практику признания к сфере культуры, подчинённой единственной универсальной норме паритета участия, выглядит сомнительной и не соответствующей современному состоянию ценностного плюрализма. Правда, следует отметить, что наряду с социальной интеграцией посредством культурных ценностей Фрэйзер выделяет также системную интеграцию посредством рыночных порядков и экономических механизмов распределения ресурсов. Это даёт ей основание сформулировать второй универсальный принцип социальной справедливости, состоящей в необходимости обеспечения справедливого распределения материальных благ ради возмож-

ности паритета участия в данном секторе общественной жизни.[21] Этот шаг позволяет Фрэйзер избегать упреков в нормативном монизме и ценностном редукционизме. Тем не менее, несмотря на это дополнение, позиция Фрэйзер вызывает ряд серьёзных возражений.

Прежде всего, внимательный анализ нормативных требований (преодоление экономического неравенства и культурного пренебрежения), предложенных американской исследовательницей, позволяет сделать вывод о том, что мы не столько имеем дело с двумя радикальными нормативными положениями, сколько с необходимыми предпосылками реализации одного универсального принципа. На это указывает и сама Фрэйзер, когда отмечает, что справедливое распределение экономических благ является объективным условием равноправного участия в социальной жизни, в то время как преодоление культурной доминации выступает в качестве интерсубъективного условия паритета участия.[22] Что касается содержательного определения данной универсальной нормы, то оно имеет следующий вид:

> «Для меня паритет означает … условие, необходимое для того, чтобы быть *равной*, соответственно, *равным*, чтобы, таким образом, быть равноправным по отношению к другим и исходить из этого основания».[23]

Становится очевидным, что принцип паритета участия является не столько радикально новым нормативным положением, сколько выражает классический либеральный принцип равноправия. Однако в этом месте и возникают главные вопросы к концепции Фрэйзер. Насколько оправданным является обозначение принципа равноправия в качестве единственного фундаментального принципа социального признания? Здесь необходимо вспомнить ту радикальную критику, которой подверглась традиция универсалистской морали, восходящая к Канту. Например, Деррида в своих работах, посвящённых этическим проблем дружбы и права, убедительным образом продемонстрировал, что в социальных взаимодействиях мы обнаруживаем не столько последовательное проведение одного универсального принципа, сколько неразрешимое, но одновременно продуктивное противоречие между различными нормативными установками (заботы и равноправия).[24] Собственно в этом неустранимом противоречии фундаментальных ценностных принципов и заключается постмодерный вызов для модерной морали равноправия, вызов, на который Фрэйзер никак не реагирует в своих работах, ограничиваясь некритическим воспроизведением аргументов в пользу универсалистской морали кантианского и хабермасианского толка.

В этой связи заслуживают особого внимания попытки Тэйлора и Хоннета обосновать плюралистическую концепцию принципов признания. Правда, на этом пути каждый из авторов достигает различных успехов. Например, в отличие от Хоннета Тэйлору так и

не удаётся отчётливым образом разграничить понятия автономии и аутентичности: оба термина в своём определении акцентируют внимание на способности субъекта (индивидуального или коллективного) формировать свою идентичность и самостоятельно определять для себя образ благой жизни. Этим и пользуется в своей полемике с Тэйлором Хабермас, указывая, что для обеспечения возможности реализации «политики различия» требуется лишь последовательное воплощение принципа индивидуальной автономии, а не изобретение новых нормативных положений[25].

Далее, необходимо также отметить, что попытка Тэйлора разграничить принципы признания таким образом, чтобы один из них выражал всеобщность человеческой природы, а другой – партикулярность, выглядит абстрактным и механическим действием. Дело в том, что канадский теоретик упускает из виду сущностную диалектику всеобщего и особенного, характерную для каждой сферы признания.[26] Так, например, три нормативных принципа признания Хоннета, с одной стороны, отражают три универсальных измерения человеческой личности, с другой – равным образом обеспечивают специфическую реализацию человека в каждой сфере: на уровне эмоциональных отношений индивид признаётся в качестве носителя специфических потребностей и желаний; в сфере права ему гарантируется статус морально вменяемого лица, что гарантирует ему уважение со стороны окружающих по отношению к его мировоззрению и уникальному способу жизни; наконец, в сфере отношений солидарности позитивной оценки заслуживает тот специфический вклад, который вносит индивид в реализацию общих целей.

Проблема оправдания нормативных ориентиров социальных интеракций

Если в предыдущем разделе основной упор сделан на дескриптивном анализе содержания нормативных положений процессов признания, то здесь ключевым вопросом выступает проблема легитимации соответствующих нормативных положений. Необходимо подчеркнуть, что разрешение данной проблемы вызывает серьёзные трудности на современном этапе развития социальной философии. Дело в том, что, как отмечает Хоннет, на протяжении долгого времени основные представители социальной философии (от Гегеля и Маркса до Арендт) разрабатывали нормативный идеал общественного состояния, исходя из определённых антропологических и социально-исторических предпосылок, не ставя под вопрос степень универсальности собственных выводов. Однако после Ницше в социальной философии утвердилась традиция этического партикуляризма в той мере, в какой немецкому философу удалось продемонстрировать, что универсалистские положения моральных суждений на самом деле являются выражением определённых жизненных идеалов. В дальнейшем почин Ницше был под-

хвачен различными мыслителями (Фуко, Рорти, Батлер), которые в своих работах отстаивали тезис о том, что все нормативные положения, претендующие на трансцендирование своего контекста, представляют собой конструкции, легитимность которых обеспечивается властными механизмами.[27] В сложившейся ситуации необходимым становится поиск стратегий нормативного обоснования, совместимых с фактом неустранимого ценностного плюрализма. В этой связи Хоннет предлагает три альтернативных способа легитимации нормативных принципов.

Во-первых, оправдание этических суждений возможно путём радикальной процедурализации нормативного масштаба. Соответственно, прояснение этических проблем становится задачей публичных дискурсов и дебатов, в рамках которых и выносятся суждения по поводу критериев нормальности/патологичности социальной динамики. При этом справедливость общественных дискуссий зависит исключительно от институализации рациональных процедур, обеспечивающих для каждого члена общества возможность свободного участия в демократическом формировании общественного мнения.

Во-вторых, формирование представлений о нормативных идеалах может осуществляться на основе формальных и «слабых» версий антропологических теорий. В отличие от «сильных» трактовок философской антропологии речь здесь идёт не о естественных жизненных целях человеческого существования, но об элементарных и неотчуждаемых условиях человеческой жизни, которые необходимы индивидуальному субъекту для его успешной самореализации.

Наконец, в качестве последней стратегии Хоннет выделяет социально-исторический анализ генезиса этических ценностей, на основе которых конституировалось самопонимание модерных культур. Опора на подобные этические критерии позволяет выработать масштаб нормативной критики, которая имеет принципиальную контекстуальную ограниченность.[28]

Предложенная Хоннетом классификация основных современных стратегий нормативного обоснования является уместной для сопоставления различий между концепциями Фрэйзер, Тэйлора и Хоннета, поскольку каждый из исследователей изначально позиционирует себя в качестве представителя одной из выше перечисленных стратегий. Остановимся подробнее на данном моменте.

1. В своих работах Фрэйзер подвергла критике преобладающую трактовку признания как вопроса самоосуществления какого-либо этического блага, так как подобная трактовка вносит негативный этический партикуляризм в концепцию справедливости. Поскольку современная действительность представляет собой неустранимый ценностный плюрализм, то апелляция к нарушению осуществления той или иной концепции блага не может затронуть других участников общества и ни к чему их не обязывает. Соответственно, нормативные требования борьбы за признание должны

осуществляться на языке универсальной (деонтологической) справедливости в духе кантовской *Moralität* и выступать в качестве обязательных для всех участников общества. Таким стандартом моральной оценки, значимой для всех культурных сообществ, и выступает идея паритета участия, в свете которой отказ в признании трактуется как проблема нарушения равноправного участия в общественной жизни, а не как препятствие в этическом самоосуществлении. При этом норма равноправного участия не представляет собой субстанциального положения, обладающего чётко очерченным набором содержательных критериев. Поэтому понимание паритета участия образуется всегда посредством общественных дебатов и аргументированных споров, для которых данный нормативный принцип является не только объектом обсуждения, но и фундаментальным условием, без которого невозможно обеспечение демократичности общественных дискуссий.[29]

2. В свою очередь Тэйлор подвергает критике основные притязания деонтологического процедурализма. Согласно его точке зрения, попытка выделить нейтральные процедуры, способствующие достижению согласия на универсалистских основаниях, является иллюзорной. Во-первых, «никакая процедура не освобождает от потребности разделять пространство идентичности»[30]. Во-вторых, либеральные принципы представляют собой не набор нейтральных инструментов, но «боевое кредо», которое выражает определённый опыт западной культуры.[31]

В этой связи Тэйлор считает необходимым осуществить тщательную реконструкцию базовых нормативных идей модерных обществ, в качестве которых, как уже было выяснено, выступают идеалы автономии и аутентичности. При этом целью подобной реконструкции является не только определение нормативного масштаба исходя из исторической точки зрения, но и демонстрация радикальной несовместимости различных ценностных положений. Поэтому необходимым представляется не подчинение одного принципа другому как более универсальному, но принятие со всей решимостью ситуации ценностного плюрализма.

3. Наконец, Хоннет пытается оправдать нормативный масштаб социального признания путём разработки формальной антропологической концепции индивидуальной самореализации. Необходимость подобной стратегии обосновывается немецким философом следующим образом. Во-первых, разработка философской антропологии представляется Хоннету единственной возможностью сохранения социальной философии как теоретического предприятия, нацеленного на разработку нормативной концепции справедливости и на возможность оценки патологических тенденций социального развития с помощью суждений, трансцендирующих локальные контексты. В случае же использования двух рассмотренных выше способов нормативного обоснования эти базовые задачи социальной философии становятся невыполнимыми, поскольку эти функции всецело препоручаются участникам публичных дис-

куссий и локальным историческим традициям. В итоге, социально-философская мысль становится ненужной.[32]

Во-вторых, согласно Хоннету, современная нормативная теория морали должна выйти за пределы простой альтернативы между этическими концепциями Канта и Аристотеля, поскольку каждая из них обладает существенными недостатками. С одной стороны, по отношению к позиции деонтологического процедурализма возникает ряд серьёзных вопросов. Насколько универсальные принципы справедливости, разработанные в перспективе безучастного участника и обладающие значимостью вопреки партикулярным устремлениям субъекта, способны обладать практической значимостью, а не представлять собой абсурдную затею? Насколько в современных условиях ценностного плюрализма этические конфликты могут быть разрешены последовательным применением одного универсального принципа (паритета участия в данном случае)?

С другой стороны, возврат к аристотелевской этике (как это происходит в коммунитаристских концепциях), согласно которой моральные требования являются лишь «побочным продуктом этического исследования благой жизни для нас», также не является приемлемым.[33] Поэтому необходимым видится поиск срединного пути, который немецкий теоретик обнаруживает в разработке «формального концепта нравственности». Последний представляет собой совокупность формальных (непривязанных к конкретным представлениям о благой жизни) условий свободного самоосуществления, которое оказывается зависимым, как уже было выяснено в предыдущем разделе, от трёх форм социального признания, позволяющих индивиду обрести чувство доверия по отношению к самому себе, самоуважение и сознание социальной ценности.[34]

Итак, мы имеем дело с тремя альтернативными проектами нормативного оправдания борьбы за признание, каждый из которых обладает своими преимуществами и недостатками. Соответственно, возникает вопрос о том, по каким критериям следует осуществлять выбор в пользу той или иной стратегии. Однако ситуация становится ещё сложнее, поскольку ни один из теоретиков не придерживается полностью той линии разработки нормативного масштаба, которую он изначально для себя определил. Например, Фрэйзер не ограничивается стратегией формального процедурализма и пытается внести субстанциальное содержание в концепт паритета участия. Опираясь на популярные представления о социальной справедливости, центрированные вокруг тем перераспределения и признания, американская исследовательница осуществляет «радикально-демократическую интерпретацию» понятия равноправия, которая состоит в том, что для осуществления паритета участия требуется выполнение определённых материальных условий: преодоление диспропорций в распределении материальных ресурсов и культурного признания.[35] При этом подобное

действие вступает в серьёзное противоречие с деонтологической стратегией, поскольку серьёзно ограничивает тематику и направление публичных дебатов: участники должны обсуждать исключительно проблемы классовых и статусных иерархий; справедливыми признаются только те требования, которые нацелены на утверждение экономического и культурного равноправия…

В свою очередь Тэйлор подкрепляет свои социально-исторические анализы морального порядка модерных обществ разработкой антропологической концепции, в свете которой человек предстаёт как существо, постоянно интерпретирующее свою собственную ситуацию с помощью ценностных суждений и артикулирующее в своём опыте свои жизненные идеалы. Прояснение всеобщих условий непринуждённой артикуляции, таким образом, и обеспечивает возможность обнаружения нормативных принципов.[36] При этом, поскольку артикуляция жизненных интересов субъекта и формирование его идентичности возможны только в коммуникативных отношениях, Тэйлор не просто фиксирует различие двух основных политик признания, но, прежде всего, отдаёт предпочтение той, в которой находят выражение этические идеалы солидарного сообщества.

Что касается Хоннета, то он не останавливается на констатации антропологических инвариантов человеческой природы и на выявлении всеобъемлющего телоса человеческого действия, но пытается реконструировать социально-исторический генезис нормативных принципов признания. В результате описанные Хоннетом базовые нормативные ожидания уже представляются не как антропологические константы, но как продукт модернизации традиционных порядков общества.

Далее, Хоннет не ограничивается описанием доминирующих норм модерных культур, но одновременно делает попытку обоснования возможности рефлексивного и критического обсуждения основополагающих ценностных принципов в публичных дебатах, руководящими идиомами которых выступают три нормативных положения признания. При этом возможность свободных дискуссий основывается не только на применении процедур, гарантирующих равноправный статус каждому участнику, но также на том факте, что обсуждаемые в ходе дебатов нормы обладают «избытком значимости»[37]. Последнее обстоятельство означает, что обозначенные выше нормативные принципы признания всегда открыты для креативных толкований и интерпретаций.

Таким образом, вместо трёх противостоящих друг другу альтернатив мы имеем три гибридные формы нормативного обоснования. Указывает ли это на противоречивость методической позиции каждого исследователя или следует отметить неслучайность подобного хода развития? На мой взгляд, перспективным видится второй вариант, согласно которому при разработке методологии обоснования определённой нормативной концепции необходимым становится сочетание различных стратегий, поскольку каждая в

отдельности обладает существенными недостатками. В этой связи продуктивным является применение понятия «констелляции», использованное Хайдегреном для характеристики теоретической позиции Хоннета в целом. Последняя описывается Хайдегреном как специфическая взаимосвязь трёх различных теоретических дисциплин: философской антропологии, социальной теории и политической философии.[38] В отличие от Хайдегрена я хотел бы, с одной стороны, использовать данное понятие для указания на необходимость констелляции различных методологических стратегий конструирования нормативного масштаба, а не тематических сегментов социального знания; с другой стороны, подчеркнуть равнозначность теоретических позиций, не образующих когерентное целое, в котором примат принадлежит одной из методологий. Соответственно, обоснование нормативных принципов может считаться полным только в том случае, когда оно осуществлено на всех трёх уровнях.

1. Посредством философской антропологии должны быть прояснены необходимые предпосылки реализации индивидуальной автономии и успешного формирования собственной идентичности. Выполнение подобной процедуры позволяет обозначить те значимые цели, ради которых функционируют нормативные положения, и избежать проблематичной ситуации, когда обоснование нормативного масштаба выступает как самоцель и его действенность осуществляется вопреки устремлениям конкретных субъектов.

2. На основании социально-исторического анализа следует выявить конкретные формы нормативных грамматик, характерные для данного типа общества, а также особенности социального устройства, в рамках которого возникают определённые нормативные требования. Последнее обстоятельство позволяет ответить на вопрос, соответствуют ли доминирующие формы социальных дискуссий структуре данного общества.[39]

3. Наконец, необходимым является анализ перспективы свободного обсуждения всеми участниками общества базовых нормативных принципов, что открывает возможности как для критического и рефлексивного отношения к собственным ценностным представлениям, так и для инновативных толкований основополагающих социальных норм.

Заключение

Таким образом, в ходе проведённого анализа зафиксированы основные точки расхождения между позициями ведущих теоретиков концепции борьбы за признание, связанные с проблемами локализации отношений признания в конкретных сферах социальной жизни, выбором универсальных нормативных принципов признания и стратегий легитимации нормативного масштаба

В этой ситуации в данной работе, во-первых, в свете сделанных выводов относительно интерсубъективных оснований формиро-

вания индивидуальной идентичности отстаивалась позиция Хоннета, состоящая в том, что, с одной стороны, должна быть сделана попытка максимального расширения сферы применимости концепта признания; с другой стороны, необходимо констатировать, что в современных реалиях постмодерных обществ моральная грамматика отношений признания не может быть редуцирована к единственному универсальному принципу равноправия и в рамках повседневных интеракций мы имеем дело с конфликтной интеграцией различных моральных перспектив.

Во-вторых, в статье осуществлялась проблематизация жёсткого разделения между методологическими позициями эмпирического и квазитрансцендентального обоснования и сделан вывод о том, что нормативное обоснование справедливости социальных протестов должно представлять собой констелляцию методических позиций философской антропологии, социальной и дискурсивной теорий.

Примечания

1. Fraser N., Honneth A. Vorbemerkung // Fraser N., Honneth A. *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2003. S. 7–8.
2. Honneth A. Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser // Fraser, Honneth, *op. cit.*, S. 157–158.
3. Хабермас Ю. *Техника и наука как «идеология»*. М.: Праксис, 2007. С. 67.
4. Хабермас Ю. *Моральное сознание и коммуникативное действие.* СПб.: Наука, 2001. С. 244.
5. Honneth A. Die soziale Dynamik der Mißachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie // Honneth A. *Das Andere der Gerechtigkeit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000. S. 97–98.
6. Honneth A. Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser // Fraser, Honneth, *op. cit.*, S. 205.
7. Taylor Ch. The Politics of Recognition *// A.* Gutman *(ed.) Multiculturalism: Examining of Politics of Recognition. Princeton: Princeton University Press, 1994. P. 32–33.*
8. Honneth A. Zwischen Aristoteles und Kant. Skizze einer Moral der Anerkennung // Honneth, *op. cit.*, S. 180–181.
9. Honneth A. Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser // Fraser, Honneth, *op. cit.*, S. 156.
10. Fraser N. Soziale Gerechtigkeit im Zeitalter der Identitätpolitik. Umverteilung, Anerkennung und Beteiligung // Fraser, Honneth, *op. cit.*, S. 19–26.
11. Ibid., S. 78–79.
12. Ibid., S. 66–68.
13. Taylor, op. cit., p. 27.
14. Ibid., p. 57.
15. Ibid., p. 42.
16. Ibid., p. 37–43, 56–58.
17. Ibid., p. 38–43.
18. Honneth A. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischer Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1992. S. 148–210.
19. Honneth A. Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser // Fraser, Honneth, *op. cit.*, S. 162–169.

[20] Ibid., S. 170–173.

[21] Fraser N. Soziale Gerechtigkeit im Zeitalter der Identitätpolitik. Umverteilung, Anerkennung und Beteiligung // Fraser, Honneth, *op. cit.*, S. 27–29.

[22] Ibid., S. 55.

[23] Ibid., S. 54.

[24] Honneth A. Das Andere der Gerechtigkeit. Habermas und die Herausforderung der poststrukturalistischen Ethik // Honneth, *op. cit.*, S. 155–165.

[25] Хабермас Ю. Борьба за признание в демократическом правовом государстве // Хабермас Ю. *Вовлечение Другого. Очерки политической теории*. СПб.: Наука, 2001. С. 339–340.

[26] Honneth A. Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser // Fraser, Honneth, *op. cit.*, S. 180–181.

[27] Honneth A. Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie // Honneth, *op. cit.*, S. 64–65.

[28] Ibid., S. 66–68.

[29] Fraser N. Soziale Gerechtigkeit im Zeitalter der Identitätpolitik. Umverteilung, Anerkennung und Beteiligung // Fraser, Honneth, *op. cit.*, S. 63.

[30] Taylor Ch. Democratic exclusion (and its remedies?). Available from Internet: <http://www.eurozine.com/articles/2002-02-21-taylor-en.html> *2002.*

[31] Taylor Ch. The Politics of Recognition *//* Gutman, *op. cit., p. 62.*

[32] Honneth A. Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie // Honneth, *op. cit.*, S. 66–69.

[33] Honneth A. Zwischen Aristoteles und Kant. Skizze einer Moral der Anerkennung // Honneth, op. cit., S. 170–171.

[34] Honneth A. *Kampf um Anerkennung*… S. 274–287.

[35] Fraser N. Anerkennung bis zur Unkenntlichkeit verzerrt. Eine Erwiderung auf Axel Honneth // Fraser, Honneth, *op. cit.*, S. 265.

[36] Taylor Ch. *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. P. 67.

[37] Honneth A. Die Pointe der Anerkennung. Eine Entgegnung auf die Entgegnung // Fraser, Honneth, *op. cit.*, S. 302.

[38] Heidegren C.-G. Anthropology, Social Theory, and Politics: Axel Honneth's Theory of Recognition // *Inquiry*. 2002. № 45. P. 433.

[39] Fraser N. Anerkennung bis zur Unkenntlichkeit verzerrt. Eine Erwiderung auf Axel Honneth // Fraser, Honneth, *op. cit.*, S. 239.

THE ANIMAL AND THE NEGATIVE: HEIDEGGER, AGAMBEN AND THE RELATION OF LANGUAGE AND DEATH

Myroslav Hryschko*

Abstract

The text examines Heidegger's remarks concerning the «essential» yet «unthought» relation of language and death through Giorgio Agamben's readings of Heidegger in *Language and Death: The Place of Negativity* and *The Open: Man and Animal*. In the discussion of the possibility of this relation, Heidegger describes the animal as that lacking language and death, thereby intimating that the latter may be read in terms of a certain condition for the assignment of language and death to Dasein. If, as Agamben draws from Heidegger, language and death are indicators of a negativity that already «permeates» Dasein, what role may the animal play in this negativity, considering that the withholding of the animal from the experience of language and death may asseverate the relation as such? Connecting Agamben's readings of Heidegger's account of the animal and the unthought relation of language and death, the text suggests that the separation of man and animal discloses something to the effect of an inconsistency within what Heidegger posits as the shared corporeality of man and animal, an inconsistency that evinces this more primordial negativity in terms of a negativity intrinsic to the corporeal itself, viz., a negativity which may be posited beyond any anthropomorphism.

Keywords: language, death, the animal, Heidegger, Agamben.

1.

The relation of language and death given by Heidegger is immediately incisive in its heteroclite description. Derrida will note that Heidegger's remark holds one «in suspense»[1]; Calarco contends, following Derrida, that Heidegger «does not further authorize himself to explicitly say what the essential relation between language and death is»[2]; forthwith is the withdrawal from the assay towards an acuity. This is a withdrawal that Heidegger unequivocally suggests; thus, perhaps the remark can be said to function initially according to the force of its motif:

* Myroslav Feodosijevič Hryschko – PhD candidate at University of Ljubljana B.A. Honours (McMaster University Hamilton, ON Canada, 2002), Magister Znanosti (Univerza v Ljubljani, 2007); sheregela@gmail.com.

«Mortals are they who can experience death as death. Animals cannot do so. But animals cannot speak either. The essential relation between death and language flashes before us, but remains still unthought. It can, however, beckon us toward the way in which the nature of language draws us into its concern, and so relates us to itself, in case death belongs together with what reaches out for us, touches us».[3]

Insofar as language and death are aligned according to a provisional form of relation, a fracture persists in the place of a hypostatization of the latter, evinced in language and death's momentariness and its postliminary comportment towards thought denoted by a privative that is the unthought; the obliqueness of the remark turning on the layered motifs of an incomplete relation of language and death, and how thought is then related to language and death in terms of an absence, as the remainder of this unthought.

The thinking of this incompleteness is thus either an imperative towards the completion of the relation; or, to the degree that the relation remains unthought, the status of the unthought is not that of the demarcation of a to-be-thought which intimates some excision of the privative, but rather Heidegger's intent here being that the thinking of the relation tarries only in a certain anomalous, truncated instant – the relation then vanishes, it predicates an inconsistency and language and death separate themselves from any hypostatization – although Heidegger structures language and death according to the plausible relation, the latter is given in terms of the endurance of the unthought. To read the fragment from a perspective of the privative of thought is intimated in the transition Heidegger makes after the initial remark. The notion of unthought shifts to that of a «beckoning»: Heidegger's transition will run from the dissipation of the relation towards the identification of death and language as elements that are to indicate Dasein's concerning and belonging, a *negativity* to both concern and belonging, alluded to in the incompleteness of the relation and the form of the unthought. In the presence of this negativity that will exclude a completed relation of language and death, the alternative circumscription is that of the manner in which a consistent caesura regarding language and death will provisionally delimit the notions of belonging and concern, i.e., a lack constitutive of belonging and concern. In other words, in that the relation is conceded as a glimpse, it is conceded as a non-relation, the latter articulating the concern and belonging of Dasein itself.

Agamben in his *Language and Death: A Seminar on the Place of Negativity* takes up the privation Heidegger gives as the unthought relation of language and death, appropriating language and death to develop a dwelling, a site and, with an etymological commitment, an ethos of the negative. As Heidegger's unthought language and death collapses into the motifs of concern and belonging, Agamben's title reads as a formula wherein the language and death conjunction cedes to the notion of a place of negativity. Agamben's interpretation of language and death is organized according to the persistence and primordiality of this negative

site, in that the *Blick* of language and death's relation, its very irregularity is manifested through the invariance of this site – the underlying inconsistency of the representation of language and death is to be understood as a consistent representation of the negative, viz., the proposal of the language and death relation/non-relation is derivative of the belongingness to a place of negativity that is the authentic site of Dasein:

> «Both the faculty for language and the faculty for death, inasmuch as they open for humanity the most proper dwelling place, reveal and disclose this same dwelling place as always already permeated by and founded in negativity».[4]

Language and death's incompleteness is to suggest a completion of Dasein in the form of the identification of its site: they will act for Agamben as symptoms of the negativity of this site, a negativity that segregates Dasein within the contours of an authentic site. To the extent that language and death are exclusive to Dasein, they are merely representations of this negativity to which Dasein is both belonging and concerned.

Thus, for both Heidegger and Agamben there is an apparent subversion of any originary primordiality to language and death. The proposed significance of language and death is rather one where the dyad functions as the derivation of this subtending *X*, in that an account of Dasein is suggested wherein language and death are not the grounding terms, but rather corollaries of the true negative ground, as Agamben phrases it the «groundlessness», following Heidegger, «the placeholder of nothingness». Language and death will re-mark the initial place of negativity, this initial segregation of Dasein; they will index this more primordial concern as a site constituted by a negativity. Yet if language and death are mere indicators of this negativity, the index of a concern and belonging, what is this negativity in itself? How does language and death emerge as ulterior to these motifs, that is, through their relation and its incompleteness function as the disclosure of a *sine qua non* negativity?

Agamben has approached the problematic in his text through a diverse arrangement: a grammatical investigation of the significance of the *Da* in Heideggerian Dasein, i. e. *Da* essentially as a privative which functions as revealing a negativity *vis-à-vis* Being, an encounter with the thought of Hegel, and a meditation on the voice as the demarcation of absence. The necessity of this disparity precipitates from Agamben's description of the problem as representative of an «outer limit» to Heidegger's thought, a negativity that, for Agamben, Heideggerian ontology cannot account for. An attempt to follow the initial remark of Heidegger will lead to this limit, viz., in the reading of the unthought as coextensive to a limit, the problem's development is to require these disparate forms qua response. Yet perhaps a reading of this negativity that would remain within the Heideggerian space, that would in turn develop this «outer limit», lies in the persistence of the privative of the unthought of language and death, and the latter's status qua relation incomplete: a thesis stating that the transitions from the irregularity of language and death

to concern and belonging (in Heidegger), to the «ownmost dwelling» and the «place of negativity» (in Agamben), are indicative of a critical, anterior delineation which Heidegger makes in his remark, a delineation that initially enables the context for the language and death relation/ non-relation to be exhorted. To take Agamben's rubric(s) of the ownmost dwelling and the place of negativity, irrespective of the content of this site, the notations here function as the inscription of an acute site; what occurs is a localization of the negative, a localization of Dasein itself, and therefore, inherent to the localization, a separation. This notion of separation is what is to be taken as apposite here, as Agamben's separation is consistent with the separation that engenders Heidegger's reflection on the possibility of the relation of language and death. The separation drawn by Heidegger is between man and animal: the animal will be withheld from language and death, and thus language and death as some dyad of essential relation precipitates from this introduction of the animal as separate from the former.

Derrida's reading in *Aporias*, as Calarco has noted, is concerned with precisely the notion of separations («borders» in Derrida's terminology) vis-à-vis the essential relation of language and death, coupled with the acute separation of the animal as decisive to these borders. Although Agamben's text predates Derrida's reading, the animal is not posited within *Language and Death: The Place of Negativity* at any length with a view to this separation. Nevertheless, insofar as Agamben does employ the notion of a site, there is an awareness of the significance of this separation. To develop Agamben's reading of the relation of language and death in consistency with the possible significance of the animal however, this will require a linking of *Language and Death* with his reading of the animal in the text *The Open: Man and Animal*. It is the linking of Agamben's two respective readings of Heidegger that, we are to suggest, provides the initial theoretical material for a possible development of the notion of this negativity primordial to language and death, which Agamben has posited in the earlier monograph as representing an «outer limit» to Heidegger's thought.

2.

To return to Heidegger's remark, the acute terms of the separation that engenders language and death are posited as the experiencing of death as death. The transition demarcated by the «as» suggests the intercalation of a linguistic dimension that allows death to appear as death. There is a splitting of death via the «as»; this split will indicate Dasein's experience of death. Insofar as the animal's experience of death is that lacking the «as», the animal, as the living without the «as» designates the obverse to the thinking of the relation of death and language, in that it is identified in terms of it being without language and without death. The animal is here utilized by Heidegger to elucidate the presence of this «as», to «beckon» the formulation of Dasein's experience of death as death – a measured lack of the animal is mobilized to dedicate lan-

guage and death to Dasein. Accordingly, in the giving of death as death which for Agamben is to index the site of the negative, the function of the separation of man and animal operates as a symmetrical «as» within the series: the animal's exclusion from language and death gives the latter as language and death, it gives the site as such, and allows the possible assignment to a site congeneric with this method of a separation. That is, the possibility of the(se) site(s) emerge(s) *as* an exclusion in the participation in this site by the animal, or inversely, Dasein *as* excluded from the site of the animal according to the preliminary identification of language and death. The suggestion of this anteriority of the animal provokes the question of its surfacing here: in what sense is the separation of man-animal through language and death the necessary condition to any development of this relation, in that the consistency of this relation is to assert itself over against the phenomenon of the animal – if language and death are essentially tangential and derivative negativities of the place of the negative, will the separation of man and animal indicate the negative ground(lessness) of language and death as such?

According to its brief citation, the animal functions as the most obscure term in the fragment; yet concomitantly the most lucid, in that its status is clearly given, as opposed to the obscurity of language and death, the obscurity of concern and belonging. The series of privations that traverse this denotation of Dasein bears a contrast with the perceived positivity of the animal, what appears to be the clear denotation of what constitutes the animal, i. e. that its constitution is the fulcrum from which positions to and with language and death can be established. The denotation of Dasein relies implicitly on this consistency of the animal – the method being that of the addition of motifs of language and death to the animal that will in turn admeasure Dasein as such; the addition of motifs from the base term animal will inculcate the negativity of Dasein, to engender an affirmation of Dasein. In this case, the qualitative observance that the addition to the animal is that of the «faculties of the negative» (i. e. a certain posited lack *vis-à-vis* the animal that cedes language and death), this observation does not subvert the problem of the consistency of the animal allowing for the separation of language and death from the animal. Heidegger's persistent opposition to the classical metaphysical denotation of man as *animal rationale* is in a sense the problem mimicked here: the supplementary solution to the problem presupposes this very consistency, and undermines the function of the «as», indicating that the animal operates in the description of Dasein as a putative invariant, a generative matrix, despite the positing of the animal ascribed only in terms of privatives. Moreover, the animal, according to this privative status, denotes an absence itself – the form of the animal effaces itself of all contents to give the content of Dasein – in this account, *Dasein is denoted as Dasein, only through the vitiation of the animal*. The perceived theoretical impasse in the supplement is thus the putative affirmation of some consistency to the animal from which the supplement can then function; however, in this presupposition, the animal, in its construed absence of any qualitative denotation,

is suggested as a possible location of emptiness, of negativity. The relation of death and language is revealed in the mise-en-scene of the empty place of the animal, a figure (non)constituted by an absence that is a pure negative identity in opposition to the negative, yet qualitative, assertion of language and death, and as such belies the terms of the initial appellation.

Insofar as Heidegger seeks to construe Dasein without the motif of a supplement, therein giving language and death as the unthought privation, as the absence – that is, without the aggregation of the syntagm language and death to Dasein as the demarcation of the gap between the animal and Dasein – the force of the account hinges on a certain disclosure of the animal, wherein Dasein is not developed as agnate to the animal's (mis)perceived consistency, but rather the animal, in its exclusion from a site through the identification of a distinct form of privation which constitutes it, indicates a symmetrical inconsistency within the parameters of its own site. Heidegger's vitiation of the animal through death and language will function as the aperture towards its own development. That is, a first concern: is the animal to be located in its own proper site, its own site of the negative?; secondly: if this thought is licit, does the animal's exclusion from language and death reveal a site of the negative which is more primordial than language and death, which is not initiated by language and death (i. e. the absence of language and death), but rather manifests the lack of language and death in the same manner as which language and death are to intercalate Dasein's negativity? The possibility of this separation would require an inconsistency of the animal, i. e. its negativity – the absence of language and death to the animal will be developed in congruency to this negativity, the introduction of the non-relation to the animal, the privation of the animal. When Heidegger separates the animal from language and death, when he denotes the animal coextensively with its lack, the motive here appears precisely this: to avoid the thought of Dasein as the supplement to any putative content of the animal. And in this same gesture, as Heidegger separates the animal from language and death, he illustrates the animal in terms of a privation, of a concern and belonging intrinsic to the animal – he maintains the possibility of negativity to the site of the animal itself.

Although within *Language and Death: The Place of the Negative*, the animal is not treated extensively, Agamben does cite a passage where Heidegger brings to the fore the problem of the obscurity of the animal:

> «Of all entities, the living being [das Lebewesen] is the most difficult for us to conceive since, on the one hand it is strictly linked with us, in a certain sense; on the other hand, however, it is also separated from our ek-sisting essence by an abyss. In comparison, it might seem that the divine essence is closer to us than the impenetrability of the living being, close in terms of an essential distance, which, as distance, is however more familiar to our ek-sisting essence than the almost inconceivable and abysmal corporeal link we share with the animal. Since plants and animals are always already held in their environment [Umgebung], but never

> freely placed in the clearing [Lichtung] of Being – and this alone constitutes "world" – for this reason, they lack language. But they do not remain suspended without world in their environment, since language is denied to them. Rather, in this word "environment" the whole enigma of the living being is concentrated. In its essence, language is neither the manifestation of an organism nor the expressions of a living being. Therefore, it never allows itself to be conceived by any means that is adequate to its essence, not on the basis of its sign-character [Zeichencharakter] nor, perhaps, even on the basis of its signifying character [Bedeutungscharakter]. Language is the clarifying-obfuscating advent of Being itself».[5]

In this fragment, Heidegger will inverse the traditional onto-theological vector: over against the metaphysical question of the «divine essence», the living corporeality, the onticity shared by Dasein and the animal, articulates the impasse for thought *par excellence*; the metaphysical question can be read immediately as inferior to a question of physis. In this inversal, the account of the animal ascribes to the latter a qualitative negativity, as again the animal is construed through a series of lacks – a lack of the clearing of Being, a lacking in world, a lack of language, etc. In the sense that the relation of man-animal is thought according to a relation as such, the animal is given only through these gaps, however with the concession of its onticity, the animal bears a continuity to Dasein. In this continuity is therefore the introduction of the theoretical problem of the separation itself, i.e., the nascent predicate of the relation. Since for Heidegger there is something to the phenomenon of distance which is intimate to Dasein, the apparent lack of a distance evinced in the perceived shared corporeality introduces a more profound, more disturbing variant of distance and of segregation: Although there is a distance, this distance is groundless, viz., insofar as the divine essence is groundless in its lacking of an onticity, the separation drawn between the animal and Dasein is a more radicalized groundlessness, in the positing of this separation on the plane of a pure onticity, of a pure ground. The abysmal link that is the groundlessness of this ground suggests the paradoxical status of the ontic; an intuited separation within the ontic consistency of the animal and Dasein that becomes an «abysmal link» according to the paradoxical nature of such a separation. Heidegger will thus describe a lacuna in corporeality, despite the very corporeal continuity of Dasein-animal. The terms of this gesture may be read as a separation of corporeality from itself, intended for the ascriptions of the respective sites of Dasein and the animal. The inference of a lacunar quality to the corporeal will be Heidegger's condition for the identification of the animal site, the Umgebung, as the source of this ambiguity, the inscription of a site of the animal: The designation of Umgebung as the particular site of the animal asserts the distance, and thus, obscurity of the animal. The implicit imperative here is that the thinking of the animal lies in the research of its own site, where here site is only the equivalent for its own series of segregations and privatives, its own consistent place of negativity.

Agamben responds to this imperative in a footnote:

> «In the word Umgebung (the circumscription, the inscription all around) we should hear the verb geben, which is, for Heidegger, the only appropriate verb for Being: es gibt Sein, Being is given. That which "is given" around the animal is Being. The animal is circumscribed by Being; but precisely for this reason, he is always already held in this "giving". He does not interrupt it, he can never experience … the taking place of Being and language. On the other hand, man … in language he experiences the advent (Ankunft) of Being. This Heideggerian passage engages in an intimate dialogue with the eighth Duino Elegy of Rilke, and the two should be read together. Here man, who sees only "World", is contrasted with the animal "who looks into the Open with all of his eyes"; and while for the animal Being is "infinite" and "misunderstood", and dwells in a "No-place without a not" (Nirgends ohne nicht), man can only "be face to face" in a "Destiny"».[6]

The linking of Being and the interruption via Rilke is Agamben's critical premise, elaborating the apparent corporeal discontinuity Heidegger draws from the separation of Dasein and the animal: Agamben will develop Heidegger's reading of Umgebung as the reference to a particular location where Being exists in an utter consistency with the animal. There is no experiencing of Being as such; there is no experiencing of interruptions: the lack of the interruption of the Umgebung is posited as the animal given by Being in oblivion of Being. What is perceived from the Umgebung is Being as infinite, Being without language, without the «not», and thus, introduces the notion of a suspension of the animal within the Umgebung through Being. The suspension, this «circumscription» will bar an inconsistency to its site. Nevertheless, the account is still indicative of a negativity inherent to the animal: the Umgebung is a «No-place without a not», a privation of the place, that is, a place lacking the privation itself. For Agamben, following Rilke, this is a negative infinity in the absence of this «not» – a negativity that hints at the primordial negativity to be grasped *pace* language and death – according to the segregation to the site of the Umgebung does the animal remain separated from language and death, not *vice versa*: rather, in the animal's experience of this negative (i.e., the abysmal link without language and death and without the caesura of this suspension), the animal is described as *being* in the very limit of the Umgebung. Without the introduction of an inconsistency, the negativity is not disclosed to the animal, as this limit and boundary itself is withheld from the animal. Perhaps what Agamben develops in this footnote is the following provisional thesis: that only in Being's inconsistency does the Umgebung become subverted – i. e. Heidegger's «clarifying-obfuscated advent of Being» – the negative infinity of the Umgebung is transversed by Dasein via the site of a negative finitude, essentially death and language working in concert to bring forth the motif of the negative finitude of the site of Dasein in juxtaposition to the negative infinity of the animal. The transgression of this Umgebung, the transgression of the consistency of

Being according to a shift wherein Being is no longer a negative infinity, an infinity whose negativity receives the nomination of the lack of the privation, would demarcate a segregation that is the abysmal corporeal link, giving the corporeal as such to the corporeal, and consequently some anthropological-intuitive experiencing of being (as being) in terms of finitude and interruption.

3.

The location of Agamben's continuation of this thought may be found in his *The Open: Man and Animal*, appearing in publication some fifteen years after the seminar *Language and Death*. In the former text, Agamben is occupied with an analysis of the separation animal and man, the return to an examination of Heidegger's research of the animal, and hence the possible sites delineated and segregated by the term Umgebung: what is this site of the animal, and how does the separation of Dasein and the animal function in the possible identification of their respective sites, of Dasein as such, of the animal as such?

One of Agamben's strategies in the text is a development of the Heideggerian Umgebung in terms of continuity to the work of the zoologist Jakob von Uexkuell. This continuity to Uexkuell is inspired by Heidegger: Agamben provides a reading of Heidegger's seminar of 1929–30 at Freiburg entitled *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt-Endlichkiet-Einsamkeit*, where Heidegger presents an elaboration of Uexkuell's conceptual schemata. Agamben cites Heidegger's remark that Uexkuell's research is «the most fruitful thing that philosophy can adopt from the biology dominant today»[7], with his addition that «[Uexkuell's] influence on the concepts and terminology of [Heidegger] is even greater than Heidegger himself recognizes»[8]. The key terms subtending Agamben's reading are collated from Heidegger's commentary on Umgebung and Umwelt, the latter being Uexkuell's term for the animal's environment. Uexkuell's theoretical problematic is most germane in this space – it is precisely that of the problem of the description of the animal site(s) without the intrusion of anthropomorphism – he is to accomplish this through a distinctive account of the animal environment:

1. An Umwelt forms a homogeneous, «harmonious» space. The Umwelt consists of «carriers of significance» (*Bedeutungstraeger*) / «marks» (*Merkmaltraeger*). This is a finite series of elements with which the animal interacts, therefore the space of an Umwelt can be ascertained through the identification of these marks, essentially the limits and frontiers of a particular Umwelt: the space of the animal's behaviour qua suspension that is the Umwelt.

2. The particular animal itself is designed with what Uexkuell terms a «unity» to the elements of the Umwelt, its own corporeal, organic structure fitted to engage the marks: the *Merkorgan*, the perception of the mark, and the affect of the mark, *Wirkorgan*. As such, in its very corporeality, the animal exists in a consistency with this Umwelt: its form is coextensive to the elemental «syntax» constituting the Umwelt.

3. This unity leads Agamben following Uexkuell to remark: «it is impossible to say how two such heterogeneous elements could ever be so intimately connected»[9], viz., the animal and an element within its Umwelt. The difference in the forms of the elements of a given Umwelt are radical; however, since the heterogeneous elements are linked, essentially designed one for the other to comprise the space of the Umwelt, in this very corporeal heterogeneity of the elements there is the introduction of the lack of a heterogeneity (that the Umwelt is exhorted as such, the question of its structure displaces the question of its genesis). There is not the designation of any structural relation according to individual animals and the signs they respond to, but instead the pure phenomenon of the oneness of the Umwelt – i. e. that an Umwelt, in the diversity of its contents, subtracts itself from a diversity of potential – Uexkuell's formula: «It is impossible for animal to enter into a relation with an object». That is, in spite of the unity of the Umwelt, its perceived homogeneity, there is a lack which is present, a lack of the possibility of a relation to an object – the homogeneity of the space of the Umwelt is that of an overall function, which in terms of the heterogeneity of the elements involved in the Umwelt, refuses to yield the aperture for any heterogeneity, as the animal and its elements are unrelated, but nevertheless bound – the structural oneness of the Umwelt, despite its disparate composite elements, will exclude the phenomenon of the relation according to its radical singularity.

This latter thesis recapitulates the problem Heidegger had discerned as the inconsistency of the corporeal in terms of the gap between the body of man and the body of the animal: the animal can not be taken into a relation with an element in its environment as the heterogeneity of the element discloses nothing within itself that gives it as an element to which the animal is to be open to a relation to. Rather, the animal is merely taken in by the situation, which in this very takenness illustrates the phenomenon of the environment qua radical singularity: the elements themselves are essentially instances of supplement. That is, the circumscription itself, *pace* the supplements, will asseverate the essence of the environment – as Heidegger phrases it «[the animal's] being in relation with it cannot properly be defined as a true relationship, as a having to do with"[1011] – the animal is rather subject to what Heidegger terms a captivation (*Benommenheit*), its behaviour restricted to the elements composing the environment thereby signifying a determination by the very phenomenon of the captivation, by the radical singularity of the environment as opposed to any random element given in an environment:

> «Captivation is the condition of possibility for the fact that, in accordance with its essence, the animal behaves within an environment but never within a world».[12]

The critical inclination of Heidegger's treatment is that of the purely ontological concern with the animal: it is denotative of a shift of the analysis away from the research of a particular environment (Uexkuell)

and towards the problematic of what evinces an environment as such, the structure of this site of the animal appearing as a site intrinsic to the animal. The condition of the discernment of the animal's site does not lie merely in the gathered contents of the animal and the elements composing its environment in itself, but moreover in the structuring effect of the environment, the captivation that gathers the elements in the perceived consistency. It is this captivation that holds the animal within its site, which, in consequence, is its coetaneous barring from the experience of Dasein, i. e. worldliness, the perceived location of Dasein itself.

To develop this phenomenon of captivation Heidegger refers to an experiment conducted by Uexkuell: the particular captivation at work in the environment of the bee. Let us take Agamben's introduction of the experiment and then his citation of Heidegger's commentary:

> «For a vivid example of captivation, which can never open itself to a world, Heidegger refers to the experiment … in which a bee is placed in front of a cup full of honey in a laboratory. If, once it has begun to suck, the bee's abdomen is cut away, it will continue happily to suck while the honey visibly streams out of its open abdomen.
>
> This shows convincingly that the bee by no means recognizes the presence of too much honey. It recognizes neither this nor even – though this would be expected to touch it more closely – the absence of its abdomen. There is no question of it recognizing any of this; it continues its instinctual activity [Trieben] regardless, precisely because it does not recognize that plenty of honey is still present. Rather, the bee is simply taken [hingenommen] by the food. This being taken is only possible where there is an instinctive "toward". Yet this being taken in such drivenness also excludes the possibility of any recognition of any being-present-at-hand. It is precisely being taken by its food that prevents the animal from taking up a position over and against this food».[13]

The function of the captivation is double: It evokes a radical singularity in that a lucid elemental content can be identified as denoting an environment, in this case the elements of the bee and the honey, wherein the bee as captivated by the honey is the inference of a unity; yet is also introduces an emptiness vis-à-vis the captivation in the form of an exclusion, the barring of a privative to the environment, the alien phenomenon, here that of the laceration of the bee itself. There is the absence of the interruption of the captivation; various possibilities of the abjuration are removed. In this perceived consistency of the environment, the phenomenon which thusly becomes absent in the environment, not as the absence of a presence, the absence of an onticity, but rather the absence of any function[14] as determined by the captivation is the possibility of the dehiscence of this environment, viz., the captivation is evinced through the exclusion of an interruption of its space. The laceration, despite its very ontic «realness», is absent to the bee in the endurance of the captivating consistency of its site, as there is the lack of any elemental function within the defined environment to be attributed to

the laceration. The captivation will thus introduce a phenomenon which demarcates negativity in its profound nothingness vis-à-vis the environment: to the extent that the laceration is directed against the bee itself, it continues its suckling through its being given over to the captivation, as overwhelmed by the delineation of the space of the environment. As Heidegger notes, the quantitative character of the element (here the question of the amount of honey) is irrelevant to the behaviour of the animal: the latter is rather wholly determined by its environment, by the behaviour forced by the captivation itself. The onticity in the form of the laceration is a vitiated gesture to the animal, the perceived trauma to the body of the animal is absent, when it is simply seized by the composition of its site – the environment bars the aperture that is its own effacement. Thus, to think the environment is to exclude the perceived consistency of the ontic (a being outside of the radical singularity) according to the captivation's expression of limit: a negativity posited according to the exclusion of this consistency of a corporeal body to inscribe itself within a given environment: *the environment denotes an abysmal link between the animal and that outside its environment.* Not only is there a discerned abysmal link between man and animal, but Uexkull's experiment demonstrates *the possibility of an abysmal link between the animal and that which is not a part of its environment.* Accordingly, what is immediate here is a possibility of this abysmal link as not merely attributed to some intuitive anthropocentrism, insofar as the environment *prima facie* evinces this same link.

Insofar as there is a shared abysmal link between man and animal, the difference between the two will be posited in terms of the respective *being* of man and animal *vis-à-vis* this abysmal link: viz., how this abysmal link ontologizes man and animal will separate man and animal, delineating the possibilities of their respective sites. For Heidegger, in the sense that the animal's behaviour is a mode of being, the particular impossibility apposite to the animal, the negativity of its own site, is intimately linked with Being. However, the privation of the wound will suggest Being is to a degree absent from this site, a site devoid of the particular incident of the experience of being as being. Heidegger will describe the animal's experience of Being as a case of Being abjuring itself from the animal through this captivation:

> «The captivation of the animal characterizes the specific manner of being in which the animal relates itself to something else even while the possibility is withheld from it – or is taken away from the animal, as we might also say – of comporting and relating itself to something else as such and such at all, as something present at hand, as a being».[15]

Insofar as the animal behaves with the elements in its environment, the animal can be said to participate in a quasi-relational form; however inasmuch as this quasi-relation is delimited by the captivation over against the contents of the environment, that a content outside of the environment is essentially a nothing – that there is nothing outside the radical singularity – the animal is suspended in Being, in the notated

captivation. The inscription of Being will remain vitiated, coextensive to the presence of captivation – the Being of the environment will be the force of Being's withdrawal. As such, the designation wherein Being engenders the environment in its absence evokes a negativity of Being which intersects the animal's environment. Agamben will abstract this phenomenon as follows:

> «If the animal is captivated, it is because this possibility (of Being) has been radically taken away from it … (Being) thus introduced … into the animal's environment negatively – through its withholding».[16]

The circumscription of the environment is affirmed by the absence of Being; yet despite this negativity, there is still an introduction of Being, its negative introduction according to its withdrawal; therefore, in this negative introduction the behaviour of the captivation is not a pure nothingness, as Heidegger stresses:

> «If behavior is not a relation to beings, does this mean that it is a relation to the nothing? No! Yet if it not a relation to the nothing, then it must be a relation to something, which surely must itself be and actually is. Certainly – but the question is precisely whether behaviour is not a relation to».[17]

The absence of the relation will not denote a relation to nothing, as the corporeal presence, the onticity, is precisely not a nothing. In light of Heidegger's identification of the animal's lack of the relation, Agamben will recapitulate Heidegger's remark to preserve the negative introduction of Being to the animal with the animal's evident corporeality and its participation in the captivation of the environment; the animal's behaviour is to be notated as a non-relation:

> «For the animal, beings are open but not accessible; that is to say, they are open in an inaccessibility and an opacity, that is, in some way, in a non-relation».[18]

That Being is withheld from the animal according to the radical singularity of its environment will identify that the animal exists in its captivation in oblivion to the instance of relation: the non-relation as the lack of the experiencing of the dehiscence of the environment, is to describe the specific negativity intrinsic to the animal – the animal is to be defined as a non-relation to the relation, *as a privative vis-à-vis the privative itself*. What Agamben has alluded to as the negative infinity of the animal's comportment qua suspension is this very tautology given in the non-relation to the relation, the animal's absence of the absence as an absence of Being in the withholding of Being through the withholding of the lack. The captivation that is the radical singularity of an environment, as Uexkuell had already indicated, is still to introduce a particular negativity in the absence of this privative – insofar as the animal is not given over to experiencing the laceration of its body when captivated, it is as estranged from its apparent corporeal oneness as from Being it-

self – to the extent that it is estranged from a relation through the radical singularity of the environment, it is estranged from Being.

In turn, the possibility of the interruption will rudimentarily asseverate something to the effect of an experiencing of being as being. As the captivation denotes Being as consistent with an absence, the privative of the environment which evinces the suspension of captivation is the aperture of the experiencing of being as being – the possibility of this suspension of captivation via the interruption as opposed to captivation itself intimates this possibility, inasmuch as there exists the possibility of the relation in this interruption, a relation which is the index of the privative itself – the positing of the privative within the ontic as the dehiscence, or an excessive phenomenon over against the environment with which the animal does not comport itself towards. The non-relation is the withholding of the aleatory quality of the captivation qua radical singularity (the absence of the absence), whilst the relation is a mode of being that is not only separated from the particular environment, but moreover describes the extent of its limit through its identification of the privative in the environment. Therefore, what is at stake here is *two different arrangements of a singular negativity*: whilst the particular site attributed to Dasein (i. e. the privative that indicates the lack in the environment) will admeasure the privative of the environment as such, the site of Dasein is structured from the very privative the animal lacks. The negativity arranged according to the relation will suggest that Being qua absence, viz., the withholding of the absence within onticity, is to describe the absence particular to the environment, viz., if for the animal there is a non-relation to the relation, with Dasein this syntagm is inversed: *a relation to the non-relation*. Dasein's relation is to be posited from the privative of a space towards the space itself – the corporeal and the series of privations in the corporeal, these abysmal links which evince a negativity to the ontic, insofar as the ontic "consistency", both because and despite of its paradoxical inconsistency qua «abysmal link» (i. e. this apparent separation of man and animal; this dehiscence and its non-impression: the bee and its separation from the laceration to its own body) gives this radical singularity of the non-relation and the particular negativity it describes – the notion of a more primordial negativity is posited in terms of an abysmal link that describes the ontic itself.

4. Conclusion

From this reading of Agamben's treatment of Heidegger in *The Open: Man and Animal*, it is now possible to briefly assert a provisional continuity with the initial question of death and language. If a possible denotation of Dasein is the relation to the non-relation, the critical significance in the Heideggerian ontology ascribed to death is most apposite, as in *Sein und Zeit*, death, as that to which Dasein is to relate to for the disclosure of its authenticity, is notated as the non-relation: «Dasein's ownmost possibility – non-relational, certain, and as such indefinite, insurmountable, not to be outstripped».[19] This finitude qua

death, the purely real limit of the absence of Dasein itself, determines Dasein's possibility: the authenticity of Dasein rests in a Being-towards-death which is an authenticity towards the inexorability of this limit, of the *Real* of the non-relation – viz., Being-towards-death denotes Dasein's relation to its own environmentality.[20] Dasein will thus find its ownmost dwelling in relating itself to the non-relation that is through language towards death: that Dasein is towards death, signifies that it is towards the non-relation, its constitution an «anticipation» of the non-relation and the dissolutions inspired by the non-relation. This anticipation thus takes the form of death as death, a relation, rather than death itself, which is death in «the radically singular», that is, the non-relation.[21] The authentic thinking of relation will lie in the situating of the relational thinking through the passing of a limit of non-relation that negates any instance of the relation; as the locus of Dasein's authenticity, the terminus of the non-relation is to indicate the fundamental structure through which all relation, belonging and concerning is posited. In consequence, *language and death's ascribed negativity becomes derivative of death itself, of the negativity of the non-relation*. Insofar as death is the relation to the non-relation, the syntagm will evince the negative environmentality of Dasein as intercalating its *Jemeinigkeit*, or its «ownmost» dwelling. This negativity would serve as the possibility of Dasein *vis-à-vis* its site, and as such is the negative ground, the utter groundlessness of this site:

1. Insofar as Dasein exists in this absence of the captivation, in this no-place-with-no (as opposed to the animal's no-place-without-no), this site remains coextensive to a plausible radicality of thought (ontology) that is preliminarily identified with language and death (as death). Nevertheless, this site remains constituted by the relation to the non-relation, thus this relation is posited as determined «in the last instance» by the negativity of the non-relation, of environmentality, the heteronomous residue of an absence: Being here functioning as the conceptual nomination for the privation of the non-relation itself, a nomination for the abysmal link, viz., a nomination for the privation within corporeality, within environmentality, within the ontic.

2. And perhaps the turn away from purely anthropic readings of Heidegger lies in the notion of non-relationality as condition for anthrophic relationality: the separation of man and animal understood as variations of an invariant negativity, thus belying a rigorous anthropic schism between the two, is a premise of this possible organon.

Literature

Agamben, G. (2004) *The Open: Man and Animal*. Trans. K. Attell. Stanford, CA: Stanford University Press.

Agamben, G. (1982) *Language and Death: The Place of Negativity.* Trans. *K. Pinkus. Minneapolis:* University Of Minnesota Press.

Calarco, M. (2002) On the Borders of Language and Death: Derrida and the Question of the Animal // *Angelaki*. Vol. 7, № 2 (1 August). P. 17–25.

Derrida, J. (1993) *Aporias: Dying – Awaiting (One Another at) the Limits of Truth*. Stanford: Stanford University Press.

Heidegger, M. (1962) *Being and Time*. Trans. J. Macquarrie, E. Robinson. Oxford: Blackwell Publishing.

Heidegger, M. (1994) *Basic Questions of Philosophy: Selected «Problems» of «Logic»*. Trans. R. Rojewicz, A. Schuwer. Indianapolis: Indiana University Press.

Heidegger, M. (1971) *On the Way to Language.* Trans. P.D. Hertz. New York: Harper and Row.

References

1. Derrida J. *Aporias: Dying – Awaiting (One Another at) the Limits of Truth*. Stanford: Stanford University Press, 1993. P. 35.
2. Calarco M. On the Borders of Language and Death: Derrida and the Question of the Animal // *Angelaki.* 2002. Vol. 7, № 2 (1 August). P. 19.
3. Heidegger M. *On the Way to Language.* Trans. P.D. Hertz. New York: Harper and Row, 1971. P. 107–108.
4. Agamben G. *Language and Death: The Place of Negativity. Trans. K. Pinkus. Minneapolis:* University Of Minnesota Press, 1982. P. Xii.
5. Ibid., p. 54.
6. Ibid., p. 64.
7. Agamben G. *The Open: Man and Animal.* Trans. K. Attell. Stanford, CA: Stanford University Press, 2004. P. 51.
8. Ibid., p. 51.
9. Ibid., p. 41.
10. Ibid., p. 52.
11. As we are utilizing Agamben's reading of Heidegger, we have cited Agamben's citations of Heidegger. All original Heidegger citations are to be found in the aforementioned *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*.
12. Agamben G. *The Open: Man and Animal…* P. 52.
13. Ibid., p. 52.
14. Possibly phrased, following the school of biosemiotics of which Uexkuell is one of the founding inspirations, a semiotic function: the wound is an unintelligible sign and thus must be viewed as having no ontological status for the bee's environment.
15. Agamben G. *The Open: Man and Animal… P.* 53.
16. Ibid.
17. Ibid., p. 55.
18. Ibid.
19. Heidegger M. *Being and Time*. Trans. J. Macquarrie, E. Robinson. Oxford: Blackwell Publishing, 1962. P. 195.
20. A nascent corollary of this non-relation of both the environment and death is that if the aforementioned reading of Heidegger's priority given to physis in the fragment cited by Agamben subordinates metaphysics to physics, what surfaces is the possibility of a Heideggerian Naturphilosophie, which would concomitantly avoid the trappings of a mere vitalism, insofar as death and environmental life are posited both as non-relations: that is to say, the possibility for a materialist Heidegger, which is incisive insofar as it belies anthropocentric accusations made against Heidegger (i. e. Heidegger's ontology as «mundane anthropology» according to Husserl), an anthropocentrism that Heidegger certainly can be read as struggling against: i. e. the instances of his anti-humanism, formulas such as «language speaking man», rather than vice versa as explicit attempts to develop a non-anthropomorhic ontology.

21 And as Heidegger notes in his reading of *thaumazein* as the condition of philosophy, the effect of *thaumazein* is precisely thus: the negation of all relation *in toto*, and philosophy, in its wake, is a relation to the non-relation. See: Heidegger M.: *Basic Questions of Philosophy: Selected «Problems» of «Logic»*. Trans. R. Rojewicz, A. Schuwer. Indianapolis: Indiana University Press, 1994.

ПРОСТРАНСТВО КАК ПРОБЛЕМА ПОСТМЕТАФИЗИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Юлия Бедаш*

Abstract

One of the distinguishing features of postmetaphysical thinking is an attention to the spatial aspect of human being which obtained the status of «spatial turn» in the past decade. Now a matter of considerable interest is not just the question *What is space?* but triadic relation – «society-action-space». This shifting – from space as a research object (space as such) to the social significance of spatial dimension – is first of all bound up with performativistic concepts that consider space as a pragmatic and dynamic scheme materializing in the everyday «repertoire» of human actions. The paper is dedicated to the analysis of connection between social dynamic and transformations of space interpretations as well as to the explication of heuristic potential of performativistic concepts of space for the contemporary social philosophy.

Keywords: metaphysics, postmetaphysics, spatial turn, performativistic theory of space, everydayness, creative action.

> «Understanding how history is made has been the primary source of emancipatory insight and practical political consciousness, the great variable container for a critical interpretation of social life and practice. Today, however, it may be space more than time that hides consequences from us, the 'making of geography' more than the 'making of history' that provides the most revealing tactical and theoretical world».
>
> *E. Soja*[1]

Можно ли счесть случайным, что одним из самых заметных исследовательских трендов последних десятилетий в гуманитарных и социальных науках стала проблема пространства? Чем вызван интерес к такой теме, считавшейся до последнего времени периферийной (в том числе и в институциональном плане)? Каковы причины «пространственного поворота», о котором сегодня всё чаще идёт речь?[2] И, наконец, почему анализ пространственных отношений играет важную роль в исследованиях социального?

* Юлия Бедаш – магистр философии, преподаватель департамента философии Европейского гуманитарного университета (г. Вильнюс, Литва); biedash@gmail.com.

«Пространственный поворот» и постметафизическое мышление

Как правило, за любым «поворотом» в науке и философии необходимо искать кризис. Если попытаться найти самую общую формулировку для описания кризиса, с которым связана пролиферация «поворотов» [3] в современных социальных и гуманитарных исследованиях, то таковой, пожалуй, окажется «кризис индивидуальной и коллективной идентичности»[4], маркирующий собой новый этап в развитии общества, который М. Бубер назвал бы «эпохой бездомности»:

> «В истории человеческого духа я различаю эпохи **обустроенности** (Behaustheit) и **бездомности** (Hauslosigkeit). В эпоху обустроенности человек живёт во Вселенной как дома, в эпоху бездомности – как в диком поле, где и колышка для палатки не найти».[5]

Этот кризис связан с вторжением в наш повседневный опыт совершенно новых (прежде казавшихся чуждыми) форм организации жизни, поставивших под вопрос те «всеобщие» принципы и нормы, которые до этого определяли нашу повседневную и профессиональную практику. Результатами этой дисгармонии оказываются отчуждение, социальная непредсказуемость, фрагментация и девальвация тех политических/интеллектуальных проектов (идеологий), которые исполняли роль интерпретативной матрицы и стабилизатора социальных отношений.

Таким образом, любой «поворот» в социальных и гуманитарных исследованиях на поверку оказывается осознанной учёными (практической) необходимостью, продиктованной динамикой современного общества и связанными с нею изменениями (кризисами, коллизиями и противоречиями) практической жизни. Эта необходимость требует пересмотра предпосылок прежде производимого знания и построения новых исследовательских парадигм, которые позволили бы адекватно описывать, диагностировать переживаемые изменения и просчитывать связанные с ними риски.

В случае с «пространственным поворотом» речь идёт не о каком-то академическом бунтарстве, нацеленном на реабилитацию темы, которая долгое время подвергалась дискриминации в тех или иных экспертных сообществах, а об осознании того, что лишённый корректно выстроенной «пространственной перспективы» взгляд на человека, человеческие отношения и те формы, в которые они отливаются, не просто страдает односторонностью, но формирует искажённое (порой иллюзорное) представление о действительности, что может иметь негативные социально-политические последствия. И первым шагом на пути к изменению такого положения дел должен стать критический пересмотр тех представлений о пространстве, которые лежат не только в основании тех или иных исследовательских позиций, но и целых социально-политических программ.

Тезис о необходимости учёта пространственного аспекта человеческого существования следует понимать с учётом трех моментов. Во-первых, речь идёт не об «открытии» пространства в социальных и гуманитарных науках (сама эта тема является далеко не новой, особенно для философии[6]), а о критическом пересмотре того, *как* пространство мыслилось прежде (с опорой на какие концепции и представления). Во-вторых, акцент смещается с пространства как предмета исследования (пространства самого по себе) на пространство как *проблему*, требующую новой исследовательской парадигмы. И, в-третьих, проблема эта оказывается *социально релевантной*: поскольку существует тесная связь между интерпретациями пространства и описаниями общества (в качестве контейнера, конвенции, сети, потока и т. д.), постольку центральное значение приобретает методологическое прояснение проблемы пространства.[7]

В контексте эпистемологического кризиса, который явился условием возможности и необходимости постметафизической философии, обнаруживается, кроме прочего, дисбаланс между устоявшимися (в научном и повседневном дискурсах) интерпретациями пространства и существующими пространственными практиками. Эта ситуация интенсифицировала переживаемый нами сегодня процесс «смены парадигм», который может быть описан как переход от теоретической установки *«я знаю»* к практической установке *«я могу»*. Для прояснения сути этой трансформации мы попытаемся вкратце прояснить различие между метафизикой, для которой характерна первая из упомянутых установок, и постметафизикой, имеющей практико-центрированную ориентацию.

При определении метафизики и соответствующей ей установки познания необходимо указать как минимум на два момента: присущие ей *логоцентризм* и *реизм*. С одной стороны, под «метафизикой» мы понимаем, вслед за Х.У. Гумбрехтом, такую позицию, при которой значение, приписываемое какому-либо феномену, наделяется большей ценностью, нежели само его присутствие[8]; с другой стороны, для метафизической установки характерна тенденция к реификации: как правило, само наделение значением (интерпретация) осуществлялось в перспективе овеществления рассматриваемых феноменов, то есть люди, окружающий мир и отношения между ними рассматривались как вещи.

Так, стремление быть по ту сторону всего пространственного, телесного и материального и одновременно рассматривать всё многообразие феноменов человеческой жизни по образцу вещного мира привело в конечном итоге метафизические концепции к антропологическому дефициту и утрате мира, к производству идеализированных и формализованных продуктов, которые оказались отчуждёнными от своих истоков в жизненном мире. В этом смысле современная постметафизическая философия – это философия, которая пытается вернуться к этим истокам, рассматривая те или иные феномены как то, что существует в повседневных практиках жизненного мира.

Попытаемся выделить некоторые – важные для нашего рассмотрения – характеристики постметафизического мышления. Прежде всего, это, конечно, стремление преодолеть характерный для метафизики дуализм «социального и материального», «сознания и мира», «времени и пространства», «души и тела».

1. Это преодоление выражается в разработке альтернативного этим бинарным оппозициям *«третьего пути»*, который позволил бы рассмотреть индивидуальные или коллективные идентичности и жизненный мир в целом по ту сторону детерминизма/конструктивизма или холизма/индивидуализма.

2. Разработка новых способов подхода связана с необходимостью постичь и закрепить нашу пространственно-временную включенность в мир: «*Logos*, который забывает свой *oikos*, забывает о своём происхождении из жизненного мира»[9]. Этим вызван интерес к телесно-пространственному аспекту человеческого существования, который характерен для постметафизических концепций нашего времени.

3. При этом мир рассматривается не как (внешний) объект, а как ансамбль гетерогенных отношений, отражающих его сложную смысловую структуру.

4. Такой взгляд на мир сопровождается реабилитацией *повседневности* как сферы, в которой он испытывается как допроблематическое единство, а мысль инкарнирована, укоренена в действии/практике.

5. И, наконец, ещё одной типологической чертой постметафизического мышления является сфокусированность на *процессах социальной дифференциации*[10] и практиках проведения границ, а также на сопровождающей этот исследовательский интерес *критике тоталитарных форм мышления* и репрессивных дискурсов.

В дальнейшем мы попытаемся показать, как «пространственный поворот» связан с имеющим вышеперечисленные характеристики стилем мышления и почему те трансформации, которые обусловливают его становление, невозможны без критического пересмотра прежних теорий пространства, а также без актуализации вопроса о связи социального и пространственного.

Домодерные и модерные концепции пространства и общества

Какие же концепции пространства должны быть подвергнуты ревизии? Речь идёт о «модерных» и «домодерных» концепциях. Мы, вслед за Бенно Верленом, отдаём предпочтение именно этой, имеющей широкое распространение в современных социальных и гуманитарных исследованиях, типологизации, поскольку она позволяет указать не только на особенности интерпретации пространства, характерные для теорий определённого периода, но и на исходную связь между социальной динамикой и трансформацией

наших представлений о пространстве («пространственных воображаемых»), играющих ведущую роль в формировании того «общего понимания» (*common understanding*), которое лежит в основании всех повседневных практик.

При этом следует различать *представления о пространстве* и *теории пространства*. В отличие от теоретических концепций, представления о пространстве являются не чистыми интеллектуальными схемами, имеющими значение для достаточно узкого круга учёных, а «практическими схемами»[11], организующими принципами действий многочисленных по своему составу социальных групп, если не общества в целом. Представления о пространстве являются неотъемлемой составляющей того, что Чарльз Тэйлор называет «социальным воображаемым», то есть некоего усредненного понимания, которое выражается, как правило, не в теоретических понятиях, а в образах, историях и легендах, и делает возможными социальные практики и коллективный смысл законности.[12] Это, конечно, вовсе не означает, что теории пространства возникают *ex nihilo* и никак не связаны с представлениями о пространстве. Напротив, некоторые из этих представлений могут впоследствии принять форму теории, что для нашего рассмотрения представляет особый интерес.

Мы попытаемся совершить обратное движение: представить в самом общем виде домодерные и модерные концепции пространства с целью обнаружения тех представлений о пространстве, которые характерны для традиционной и модерной форм организации общества. Другими словами, мы попытаемся обнаружить социально-исторический каркас этих теорий, их связь с характерными для соответствующего периода формами жизни и «социальными воображаемыми». Речь при этом идёт скорее о «чистых» формах, идеальных типах, нежели о конкретных социально-исторических порядках во всей их комплексности. Несмотря на свою ограниченность, этот способ рассмотрения позволяет продемонстрировать, как трансформация представлений о пространстве связана с социальной динамикой, что, собственно, и послужило основанием для его использования.

Домодерные концепции пространства представлены двумя основными позициями: субстанциалистско-абсолютистской (Аристотель, Декарт, Ньютон) и реляционистской (Лейбниц). Хотя главным источником для развития *субстанциалистско-абсолютистской* концепции пространства называют *Физику* Аристотеля[13], своё окончательное оформление она получает лишь в XVII в., прежде всего у Р. Декарта (*Начала философии*, 1644) и И. Ньютона (*Математические начала натуральной философии*, 1687). Несмотря на то что эти теории возникли в период[14], который некоторые исследователи склонны рассматривать как начало эпохи Модерна, в них всё-таки обнаруживают себя представления о пространстве, характерные именно для традиционных (домодерных) обществ[15]. Поясним, что имеется в виду.

Для субстанциалистско-абсолютистских концепций характерно следующее: здесь пространство рассматривается как объект «в себе», как некая форма, существующая независимо от её содержания. Эту форму Эйнштейн в своё время назвал «контейнером», сосудом, содержащим все телесные объекты. Ещё одной характерной чертой этой концепции пространства является религиозно-метафизическое содержание, что оставляет за пространством шлейф таинственности и непрозрачности.

В своей теории абсолютного пространства Ньютон[16] говорит, что пространство существует независимо от внешних вещей и остаётся всегда неизменным и недвижимым. При этом он проводит строгое различие между относительным (кажущимся, обыденным) и абсолютным (истинным, математическим) пространством. С точки зрения Ньютона, посредством относительного пространства невозможно понять и описать такие феномены, как покой и движение, поскольку оно само является движимым. По этой причине, следуя этой логике, Ньютон обращается к абсолютному пространству, которое в конечном итоге он определяет как *сенсориум Бога*. Утверждение абсолютного пространства приводит его к утверждению о существовании абсолютного Бога.

Зачем Ньютону нужно было искать теологическое обоснование своей концепции пространства? Вот что на этот счёт пишет Бенно Верлен:

> «Очевидно, что Ньютон был в этом заинтересован по космологическим, а возможно, и по социальным, соотв., политическим причинам. У него речь шла, прежде всего, о включении физики в идеал совершенства Божьего творения. Его интересовали абсолютные ценности. Абсолютное он рассматривал в качестве истинного, относительные концепты – лишь в качестве кажущихся. Поскольку относительный концепт предполагает *социальную конвенцию*, можно также сказать, что Ньютон не доверял конвенциям, а искал абсолютное, незыблемое основание».[17]

Найдя это основание в области теологии и метафизики, Ньютон, как и Декарт, допускает тем самым дуализм пространства и материи[18]: пространство у него оказывается независимой и превышающей по объёму совокупный телесный мир реальностью (субстанцией), воздействующей на этот мир каузальным способом. Другими словами, пространство становится средством организации и преобразования природного мира, причём само это средство является атрибутом внеприродной, метаматериальной реальности. Опираясь на представление о неком самостоятельном и целостном пространстве, абсолютистско-субстанциалистские концепции обнаруживают тем самым свой *метафизически-спекулятивный характер*, что делает невозможным их рациональное и тем более эмпирическое обоснование.

Такой подход к пространству имеет важные для нашего рассмотрения социально-философские следствия. Описываемые таким

образом пространство и пространственные отношения обнаруживают содержательную параллель с *холистическим представлением об обществе.*[19] Под последним понимается взгляд на общество как на некое Целое, которое всегда больше своих частей. Не действия индивидов, а Целое определяет характер отношений и положений в социально-природном мире, а также задаёт траекторию его развития (прогресса). Это позволяет сделать вывод, что положение (социальное и физическое) человека в мире и весь комплекс отношений, который оно предполагает, оказываются результатом загадочной «игры» этого Целого, под которым всегда понимается некая метареальность.

Несмотря на популярность и влиятельность, абсолютистская картина мира и соответствующие ей концепции пространства и общества подвергались время от времени критике. И главным критиком субстанциалистско-абсолютистской концепции стал современник Ньютона Г.В. Лейбниц, который выступил с альтернативной – *релятивистской* – теорией пространства.[20]

У Лейбница пространство не обладает субстанциальной реальностью, как у Ньютона. Его пространство – это *система отношений*, порядок сосуществования, *«бытия-друг-подле-друга»*. Речь идёт об «идеальной форме упорядочивания явлений». Так в исследовании пространства происходит серьёзный сдвиг, который можно описать как переход от пространства как субстанции, объекта «в себе», к пространству как системе отношений. Существенным здесь оказывается то, что положение одного тела начинает определяться на основании отношений с другими телами, то есть всегда по «отношению к» и никогда абсолютно.[21]

По Лейбницу, нет и не может быть никаких отношений между (объектом-)пространством и индивидуумом, существуют только отношения между индивидуумами (индивидуальными телами), и именно эти отношения называются пространством. Хорошую аналогию в этой связи приводит Л. Склэр:

> «Мыслить пространство в качестве объекта – это всё равно что мыслить отношения братства, которые устанавливаются между индивидуумами, в качестве того, что должно существовать не только в мире людей и их отношений, но и в качестве какой-то непостижимой реальности – братства».[22]

Критикуя гипостазирующее представление о пространстве, Лейбниц тем самым утверждает, что пространство обнаруживается только в опыте отношений между одновременно существующими «друг-подле-друга» индивидуальностями – и никак иначе.

Индивидуальность, таким образом, рассматривается Лейбницем не как противоположность, а как структурный компонент универсума. В переосмыслении соотношения индивидуальности (локальности) и универсальности важным оказывается тезис Лейбница о *множественности перспектив*[23], в котором можно выделить два существенных для нашего анализа момента: (1) каждое наблю-

дение является *аспектным*, т. е. осуществляется под определённым углом зрения, и (2) *случайным*. Это позволяет сделать вывод, что пространственные отношения не являются статичными, раз и навсегда заданными, а могут изменяться благодаря открытию новых перспектив. Поскольку пространство и время являются исходной системой отношений, конституирующей всё остальное многообразие отношений в мире (социальных, политических, экономических, экзистенциальных и т. д.), то любые формы отношений необходимо рассматривать, принимая во внимание их *динамическую структуру*.

Эти идеи Лейбница сыграли немаловажную роль для последующей трансформации концепций пространства, однако, несмотря на прогрессивность и актуальность для современных исследований, они остаются идеями «своего времени», обнаруживая связь с домодерной установкой в отношении мира. Речь идёт, прежде всего, о религиозно-метафизических импликациях этой концепции. Вводя «принцип достаточного основания», в силу которого ничто в мире не может существовать без причины, Лейбниц приходит к выводу, что:

> «...последняя причина вещей должна находиться в необходимой субстанции, в которой многоразличие изменений находится в превосходной степени, как в источнике... Эта высшая субстанция, которая едина, всеобща и необходима, так как нет ничего вне её, что было бы независимо от неё, и так как она есть простое следствие возможного бытия, должна быть непричастна пределам и содержать в себе столько реальности, сколько возможно».[24]

Эту субстанцию, как известно, Лейбниц называет Богом, или «монадой монад». Таким образом, несмотря на совершённый «поворот» в сторону индивидуальности/субъективности, теория Лейбница, как и все домодерные концепции, остается *теоцентристской*. Нетрудно заметить, что в своих рассуждениях он занимает одновременно две позиции – внутримировую (выступая в роли человеческого субъекта, «монады») и надмировую (выступая в роли «монады монад», Бога, для которого мир оказывается объектом), что ведёт к неизбежной *реификации* мира. Если в абсолютистско-субстанциалистских концепциях происходит реификация самого пространства (понимаемого в качестве субстанции, «контейнера»), то в лейбницевской концепции реифицирующим потенциалом обладает позиция самого исследователя, который, трактуя пространство реляционно-динамически, занимает, тем не менее, позицию вне его.

Именно наличием «внешней Причины» можно объяснить высокую стабильность домодерных социально-пространственных отношений, в формировании которых главную роль играет традиция и заложенные в ней представления об организации мира, а не дискурсивные практики индивидов. Б. Верлен[25], вслед за Э. Гидденсом, называет эту общественную констелляцию «закреплённой» в про-

странстве и времени, имея в виду тот факт, что ориентиры повседневных действий и формирование различного рода представлений (о пространстве, времени, социальном, политическом и т. д.) задаются и легитимируются локальной традицией: все позиции, места, настоящее, прошлое и будущее встраиваются в единый иерархичный порядок, который индивидуальному действию практически не оставляет места. Социально-пространственные отношения больше зависят от происхождения, возраста и пола, нежели от индивидуальных достижений. Этим, собственно, объясняется низкая вертикальная мобильность, характерная для традиционных обществ. Локальный характер повседневных практик, ригидность социально-пространственных отношений также связаны с уровнем развития средств передвижения и коммуникации: преобладание коммуникации лицом к лицу, невысокая мобильность и незначительная роль письма способствовали стабилизации воспроизводимой в традиции иерархичной структуры, задающей такие стандарты организации общества, при которых *место власти* всегда занято «помазанником Божием».

Критика традиционных способов организации/легитимации социального и политического, развернувшаяся ближе к XVIII веку, не могла не коснуться соответствующих представлений о времени, пространстве, человеке и обществе. *Модерные концепции пространства* отличает не только критический пересмотр традиционных трактовок, но и попытка преодоления тех противоречий, которые возникли между субстанциалистско-абсолютистской и реляционистской позициями. Именно такой является теория пространства И. Канта.

В *Критике чистого разума* (1781) Кант удостоверяет лейбницевскую идею панперспективизма в рамках теоретико-познавательной постановки вопроса: мир не может быть предметом познания в силу очевидных антропологических ограничений. По Канту, любое познание базируется на чувственном опыте, являющемся по определению конечным. Однако трансцендентальная постановка вопроса, подразумевающая слияние онтологии и гносеологии, ведёт не к скептическим следствиям, а, напротив, к переосмыслению понятия мира. Мир для Канта не предмет, а принцип – структурный компонент самого когнитивного опыта, принцип его полноты.

Всё это заставляет Канта подвергнуть критике прежние – «догматические» – концепции пространства, поскольку, с его точки зрения, невозможно понять пространство, исходя из каких-то заранее принятых предпосылок и суждений: для этого необходимо исследовать познавательную способность человека и выявить её границы. Именно в *Критике чистого разума* происходит – не только в развитии общей теории пространства, но и в эволюции мысли самого Канта – важный теоретико-познавательный «поворот»:

> «Вопрос теперь уже не в том, что такое "пространство" или какая концепция пространства может соответствовать естественным на-

укам, а в том, какое значение “пространство” и “время” играют в процессе познания».[26]

Кант, в отличие от Лейбница и Ньютона, рассматривает пространство и время не как то, что требует доказательства, но, прежде всего, как то, что необходимо подвергнуть критике. Он задаётся вопросом об условиях возможности пространства и времени.[27] По Канту, пространство – это не абстракция, возникающая из опыта созерцания единичного (малого) пространства. Как раз наоборот: эти малые пространства нашего «внешнего опыта» даны нам благодаря единой всеобщей пространственности, не имеющей эмпирического основания. Любое явление оказывается возможным благодаря пространству как «необходимому априорному представлению». При этом «априорность» означает, что пространство образует «имманентную законосообразность, свойственную самому существу интуитивной деятельности, закономерность, которая не создаётся при помощи единичных опытов, но, напротив, со своей стороны принадлежит к принципам, образующим каждое отдельное восприятие»[28].

Итак, пространство у Канта, будучи условием возможности опыта, является не «эмпирическим понятием», а «необходимым наглядным представлением», которое лежит (априори) в основании каждого эмпирического восприятия. Пространство – это форма, в которую отливаются все явления. При этом Кант отказывает пространству в собственной реальности, в существовании независимо от соразмерной сознанию конституирующей деятельности: во внешнем мире не существует такого объекта, который можно назвать пространством. Кроме того, пространство, по Канту:

> «вовсе не представляет собой свойства каких-либо вещей в себе, а также оно не представляет их в их отношении друг к другу, иными словами, оно не есть определение, которое принадлежало бы самим предметам и оставалось даже в том случае, если отвлечься от всех субъективных условий наглядного представления».[29]

Представленную вкратце концепцию пространства Канта можно, таким образом, рассматривать как попытку преодоления крайностей субстанциализма и реляционизма, то есть как попытку избегать редукционистского взгляда на пространство, свойственного каждой из этих двух концепций: в пику субстанциалистам он отказывается рассматривать пространство в качестве предмета восприятия, но в то же время он не разделяет и характерный для реляционистов взгляд на пространство как систему отношений между сосуществующими предметами. По Канту, пространство «есть не что иное, как только форма всех явлений внешних чувств, т. е. субъективное условие чувственности, под которым единственно возможны для нас внешние наглядные представления»[30].

С одной стороны, утверждая, что пространство является формой восприятия предметов, а не предметом, Кант уходит от субстациалистско-абсолютистской трактовки пространства Ньютона, с другой стороны, нельзя сказать, что он её окончательно преодолевает, поскольку в той же *Критике чистого разума* говорится, что пространство не зависит от наполняющих его единичных пространственных явлений, а также, что когда мы говорим о различных пространствах, речь идёт о частях единого пространства:

> «В самом деле, можно представить себе только одно-единственное пространство, и если говорят о многих пространствах, то под ними подразумевают лишь части одного и того же единого пространства».[31]

Однако, несмотря на имеющийся в концепции пространства Канта «рецидив» субстанциализма, о котором писал ещё Г. Зиммель[32], его существенной заслугой является то, что пространство рассматривается уже как *антропологический феномен*: пространство предстаёт не в качестве чего-то наличного (вещи в себе), но как то, что обнаруживает себя в человеческом опыте:

> «Следовательно, только с точки зрения человека можем мы говорить о пространстве, о протяжённых сущностях и т. п. Если отвлечься от субъективного условия, под которым единственно мы можем получить внешнее наглядное представление, именно поскольку мы способны подвергаться воздействию предметов, то представление о пространстве не означает ровно ничего. Этот предикат приложим к вещам лишь постольку, поскольку они нам являются, т. е. суть предметы чувственности».[33]

Теория пространства И. Канта (и её имплицитный субстанциализм) позволяет, на наш взгляд, понять, в чём выражается свойственный модерному обществу *субъектцентристский* и в то же время *холистский* характер представлений о мире, пространстве и социальном. Субъект становится центральной познающей, смыслоконституирующей инстанцией, и мир понимается не просто как имеющий значение, но, прежде всего, как имеющий значение для субъекта. То есть значения вещей и событий рассматриваются не как их качества (или сущность), но как результаты *социальных конвенций*. Перспективизм, рассматриваемый в качестве неотъемлемой характеристики человеческого опыта, даёт о себе знать в научных, моральных и политических нормах модерного общества: эти нормы перестают восприниматься как обусловленные «самим ходом вещей», существующие «с незапамятных времён» и начинают толковаться как рождающиеся в результате критического анализа, переговоров, то есть как имеющие дискурсивную (динамическую) «природу». В отличие от домодерного жизнеустройства, в модерном нормативном порядке ключевую роль играет не иерархичная структура (созданная не человеком, а Богом), а индивиды

и их отношения друг к другу. Другими словами, в основании модерного нормативного порядка лежит представление о человеке как рациональном, общественном агенте, способном к сотрудничеству с другими агентами ради общей пользы.[34] Так, политика начинает рассматриваться как процесс принятия демократических решений, успех которого во многом зависит от способностей индивидов вести переговоры и принимать общественно значимые решения. Всё это Б. Верлен называет «важным аспектом модернизации и одновременно составной частью всеохватывающего процесса *рационализации*»[35].

В этом многомерном процессе «расколдовывания» мира происходят существенные для нашего рассмотрения трансформации: социально-пространственные отношения начинают определяться уже не религиозно-мифологически, а *прагматически*. Капитализм, а также связанные с ним процессы бюрократизации, секуляризации и урбанизации привели к снижению зависимости человека от природы и учреждению новых принципов организации и легитимации социально-пространственных отношений: фундаментальной моделью организации нового порядка становится *национальное государство*, главными целями которого (солидаризирующими общество) выступают безопасность и экономическое процветание. Эти цели достигались путём рациональной (бюрократической) контейнеризации социальной жизни, или, другими словами, путём *территоризации* национальных государств. Определяющим в формировании социально-пространственных отношений теперь становится *экономика* как система действий по производству, обмену и потреблению, представляющая собой структуру со своими собственными законами и динамикой и определяющая тот способ, каким индивиды связаны друг с другом.[36]

Рациональная территоризация модерного общества носит, как замечает Б. Верлен, несколько противоречивый характер: с одной стороны, в результате процессов капитализации и индустриализации (а также связанных с ними демократизации, секуляризации и урбанизации) происходит высвобождение социально-пространственных отношений из рамок локальных традиций, благодаря чему они утрачивают характерную для домодерных обществ ригидность, пространственно-временную «фиксированность»; с другой стороны, в результате этих же процессов возникают новые бюрократические институты (национальная система образования, национальная экономика, национальная система безопасности и т. д.), которые призваны сдерживать упомянутые выше процессы высвобождения, устанавливая национально-государственные границы. Таким образом, описанная динамика социально-пространственных отношений, характерная для модерного общества, в итоге оборачивается новой (рациональной/бюрократической) формой контейнеризации этих отношений, воплощённой в модели национального государства.[37]

Однако начавшиеся благодаря развитию техники и средств массовой коммуникации процессы «высвобождения» приобрели во второй половине XX в. поистине глобальный характер, тем самым поставив под вопрос модерные практики контейнеризации (локализации)[38] социально-пространственных отношений и соответствующие формы легитимации этих практик.

Глобальные трансформации: на пути к перформативистской теории пространства

Вместе с изменением контуров и видов человеческой деятельности, диверсификацией социально-пространственных отношений и разрушением прежнего изоморфизма между обществом, пространством и политикой, образовавшегося в результате территоризации национальных государств, обострился «вопрос о пространстве». При этом главный интерес уже представляет не вопрос о том, что такое пространство (ответами на который являются метафизические – домодерные и модерные – концепции пространства), а связка «общество – действие – пространство». Произошло, таким образом, смещение интереса от пространства как предмета исследования (пространства самого по себе) к значению пространственного измерения для социальной жизни.

Неслучайно, что в период радикальных (глобальных) структурных трансформаций в обществе, названного Бубером «эпохой бездомности», пространство из стандартной «темы» вдруг превратилось в проблему, являющуюся вызовом для многих – прежде всего гуманитарных и социальных – наук. Новый опыт социально-пространственных отношений, связанный с появлением новой – трансграничной – локальности, и дефицит интерпретативных средств для его анализа ведут не только к критическому пересмотру прежних концепций, но и, прежде всего, к поиску той исследовательской парадигмы, которая позволила бы, избегая пафоса и патетики реакционного консерватизма, максимально корректно диагностировать то *Новое*, что пришло вместе с этими трансформациями. Когда подчёркивается необходимость разработки новых концепций пространства, речь, как правило, идёт не о прогрессистской попытке заменить старые (неправильные) концепции новыми (правильными), а о стремлении обрести такую оптику для анализа пространства, которая позволила бы увидеть особенности не только прежних, но и новых образцов социально-пространственных отношений.

Как обрисовать профиль тех социально-пространственных изменений, которые позволяют говорить о новой архитектонике социального мира? Если базовой моделью организации модерного общества было национальное государство, то сегодня – в условиях глобализирующегося общества – в этой роли, на наш взгляд, выступает модель *мегаполиса*, структурными характеристиками которой являются *гетерогенность*, *гибридность*, *децентрированность* и *контингентность*.

Опыт экспликации новых форм социально-пространственных отношений в различных исследовательских областях (будь то исследования гендерных отношений, города, нации, империи и т. д.) показывает, что прояснение связи пространства и общества становится узловым пунктом в формировании современных концепций социального. Неслучайно, что одновременно в нескольких исследовательских дискурсах возникает необходимость в редефиниции пространства с целью объяснить, почему изменение контекста опыта, вызванное процессами глобализации, связано с формированием новой, как говорит Мануэль Кастельс, «пространственной логики»[39].

Какие концепции пространства позволяют увидеть пространственность в её социальности? На наш взгляд, это позволяют сделать подходы, в которых отправным пунктом в исследовании пространства становится человеческое *действие* и главный интерес представляет не пространство (как таковое), а «момент пересечения субъективности, общества и пространства»[40] (среди них анализ пространственного измерения человеческой жизни у М. Хайдеггера, М. Мерло-Понти, Б. Вальденфельса, Х. Плеснера, А. Гелена, А. Лефевра, М. Фуко, Э. Соуджея, Э. Гидденса, Б. Верлена и т. д.). Мы предпочитаем называть эти концепции *перформативистскими*, поскольку в них пространство рассматривается как динамическая структура (перформанс), которая обнаруживается в процессе формирования (воплощения) повседневного «репертуара» социальных практик. Конечно, речь идёт скорее о некой общей тенденции (интуиции) в исследовании пространства, нежели о единой теории с чёткими контурами и общей методологией. Однако практико-центрированный характер этих концепций – ориентация на действие и повседневность – позволяет, несмотря на имеющиеся между ними расхождения, говорить о комплементарности, а также о возможности построения единой перформативистской теории пространства.

В чём же преимущество центрированной на действии концепции пространства в отличие от уже упомянутых метафизических (субстанциолистского, реляционистского и эпистемологического) подходов? Последние описывают пространство через абстрактные и всеобщие понятия («сенсориум Бога», «монада», «форма чувственности» и т. д.), которые слишком часто приходят в столкновение с опытом, что препятствует их использованию в анализе новых социально-пространственных отношений (среди которых дистантные браки, интернет-сообщества, диаспоры, электронные офисы с разбросанными по всему миру рабочими местами, различные протестные движения, международный терроризм и т. д.). Достоинством парадигмы действия является её постметафизический характер, связанный с психофизической нейтральностью действия, а также с тем, что в действии «имеет силу не понятие, не образ, не общее представление о пространстве», а «практическая схема, позволяющая перемещаться с места на место

и воспринимать данное место как одно из множества принципиально возможных»[41].

Как «допроблематическое единство» (единство «внутреннего» и «внешнего», «видимого» и «невидимого») действие позволяет избегать редукционизма в анализе пространства, свойственного метафизическим концепциям, и тем самым преодолевать «двойную иллюзию»[42], о которой писал А. Лефевр: *«иллюзию прозрачности»* (когда пространство сводится к идеям/представлениям о пространстве и рассматривается в качестве ментальной – дешифрованной – реальности) и *«реалистическую иллюзию»* (когда пространство сводится к материальным объектам и рассматривается как естественно/объективно данное). Парадигма действия есть тот самый *третий путь*, который разрушает редукционистские, исходящие из бинарных оппозиций («или-или»: ментальное/физическое, природное/социальное, субъективное/объективное и т. д.), представления о пространстве и открывает возможность для формирования инклюзивной («не только, но и») точки зрения, которая, в свою очередь, позволит лучше понять «реально-воображаемый» характер новых форм социально-пространственных отношений.

Какая методологическая установка позволит раскрыть пространство в качестве практической схемы, ориентирующей наше действие? Здесь ключевыми оказываются, на наш взгляд, как минимум два момента: (1) анализ должен, как писал М. Хайдеггер[43], «оставаться на уровне простых вещей», то есть на дотеоретическом уровне, который составляет наш *повседневный опыт пространства*; (2) организацию этого опыта следует рассматривать, как это предлагал когда-то А. Гелен (в отношении человеческой жизни в целом), не как причинно-следственную взаимосвязь, в которой пространство выступает либо как следствие, либо как причина[44], а как *«связь условий»*:

> «Без *A* нет *B*, без *B* нет *C*, без *C* нет *D*... и т. д. И если этот круг замыкается – без *N* нет *A*, – то это значит, что достигнуто целостное понимание рассматриваемой системы, причем без метафизического допущения даже одной-единственной причины».[45]

Остановимся подробнее на обоих моментах

Когда мы рассматриваем пространство с точки зрения действия, как прагматическую (практическую) схему, речь, прежде всего, идёт о специфической (плюральной) рациональности, воплощающейся в регулярно повторяющихся практиках повседневной жизни. Повседневность – это процесс «оповседневнивания» (Veralltäglichung)[46], протекающий в многообразных формах упорядочивания пространства и времени, которые маркируют собой различные типы рациональности, стили и нормы жизни. Для каждого общества характерны свои механизмы «оповседневнивания», рутинизации пространственно-временных отношений. Но если прежде наблюдалось, как правило, доминирование какой-то одной формы

организации этих отношений (для западных модерных обществ, например, в этой роли выступала бюрократия), то сегодня мы имеем дело с плюрализацией этих форм в рамках одного и того же социального порядка. Мы полагаем, это связано не с изменением пространственно-временной структуры жизненного мира, а с возникновением условий (в том числе и технических), в которых нам открылись прежде незнакомые (структурные) возможности пространства и времени. Другими словами, корректнее говорить не об изменении структуры жизненного мира (пространство и время не утратили своей значимости), а об изменении картины этого мира, спровоцированном новыми практиками демаркации.

В повседневности раскрывается то, что Хайдеггер назвал «понятностью фактичной пространственности»[47]: когда в обыденном «бытии-занятым-чем-то» человека обнаруживают себя *ориентиры* (нормы), в соответствии с которыми он действует. Чем же эти ориентиры задаются? Представлением о какой-то трансцендентной силе? Окружающими вещами? Нашим телом? Скорее, интерсубъективной структурой самого жизненного мира, которую Хайдеггер в своё время назвал *взаимосвязью значимости*.[48] Последняя раскрывается как связь отсылок «в качестве чего» и «для чего», конституирующих внутренний смысл мира, благодаря чему в нём обретают своё (значимое) место наделённый телом субъект и окружающие его вещи. Так, не бывает просто комнаты, она всегда является комнатой для кого-то и для чего-то. Её смысл конституируется целой сетью отношений, которая не является случайной: комната открывается нам *в качестве* швейной мастерской, поскольку в ней принимают заказы, раскраивают и шьют одежду, проводят примерки – любая вещь, действие, с которыми мы здесь сталкиваемся, участвуют в конституировании этого смысла. Речь идёт о смысле, который раскрывается как одна из возможностей этой комнаты. Есть и другие: эта комната может быть учебным классом, офисом, парикмахерской и даже мини-пекарней, но никогда не сможет стать парком или аэропортом (во всяком случае в том смысле, который мы вкладываем в эти понятия сегодня). Все эти возможности и, соответственно, невозможности не являются случайными. Именно поэтому новые формы социально-пространственных идентификаций и солидарностей, первоначально воспринимаемые как случайные, чуждые, не укладывающиеся в привычный и упорядоченный «репертуар» повседневных практик, постепенно обретают свои смысл и значимость.[49] Так, само случайное, непредсказуемое (в форме «иначе, чем думали») является, как правило, непреднамеренно открытой благодаря человеческому действию возможностью повседневного мира, в частности возможностью той динамичной прагматической схемы, которую мы называем пространством. Это позволяет Б. Вальденфельсу назвать повседневность «ферментом», «закваской», благодаря которой рождается что-то новое[50], в том числе новые формы пространственных идентичностей и соответствующие представления о пространстве.

Говоря о неслучайном характере новых форм социально-пространственных отношений, мы имеем в виду закономерность их возникновения, заложенную в самой структуре жизненного мира. Это замечание, однако, не служит опровержением тезиса Х. Йоаса о «возрастающей случайности», характерной для современных форм социально-пространственных отношений.[51] Случайность в данном контексте служит обозначением *стиля жизни*, характерного для глобализирующегося общества, и включает два аспекта: с одной стороны, речь идёт о непредсказуемости появляющихся локальных солидарностей и практик демаркации, с другой – об увеличении опций для действия. «Возрастающая случайность», таким образом, ведёт к увеличению (а) *рискованности* человеческой жизни, связанной не в последнюю очередь с тем, что социально-пространственные отношения окончательно утрачивают прежнюю стабильность («закреплённость»), и (б) одновременно к её *освобождению*, связанному с диверсификацией социально-пространственных отношений и возможностью выбора «места» идентификации. Чтобы избежать «конструктивистского головокружения», ещё раз отметим: сам этот выбор не является произволом, а определяется возможностями ситуации, в которой он осуществляется. Процесс освобождения, о котором говорилось выше, не в последнюю очередь связан с усилением роли дискурсивных практик (интенсифицированным, прежде всего, благодаря современным масс-медиа) в формировании локальных солидарностей, пространственных идентичностей и новых социально-пространственных членений.

Сегодня отношения, которые выражаются в понятиях «родина», «дом», «рабочее место», «нация», «сообщество» и т. д., постепенно утрачивают характер контейнеризированных образований, содержание которых задаётся контурами национальных государств, и всё чаще обнаруживают свой *перформативный* и *креативный* характер. Это объясняется, прежде всего, тем, что «глобальное постепенно входит в нашу жизнь и потенциально становится конститутивным фактором каждой области, сферы и институции»[52]. Так, сегодня контекстом для действия может служить событие, происходящее за тысячи километров от актора.

Изменение масштабов и форм человеческой деятельности, вызвавшее необходимость пересмотра наших представлений о пространстве, требует такой концепции действия, в которой последнее предстало бы как та самая «связь условий», сделавшая возможными, в том числе, и новые формы социально-пространственных отношений. На наш взгляд, этим требованиям соответствует концепция *креативного действия* Х. Йоаса[53], в которой обнаруживается – важная для описания опыта пространства – взаимосвязь смыслового и телесного измерений. Анализируя «интенциональный характер человеческого действия», «специфическую телесность» и «изначальную социальность человеческой способности к действию», Йоас выстраивает нетелеологическую модель дей-

ствия, в которой не только подчеркивается значение интерсубъективного, межтелесного, как сказал бы М. Мерло-Понти, измерения и преодолевается психофизический дуализм, свойственный моделям рационального действия, но и устраняется возможность активистского (конструктивистского) толкования действия. Человеческое действие всегда структурировано той ситуацией и теми отношениями, в которую вовлечён тот, кто его совершает. Ситуация, по Йоасу, является вызовом, на который человеку приходится (креативно) отвечать, воплощая некоторые из заложенных в ней смыслов и возможностей. Так, телесность оказывается условием возможности креативности, которая, в свою очередь, выражается в конкретизации тех или иных возможностей пространства.

Таким образом, если пространство является прагматической схемой, обнаруживающейся в самой структуре жизненного мира как «взаимосвязи значимости», то социально-пространственные отношения – это формы креативного воплощения возможностей этой практической схемы в человеческом действии.

Примечания

1 Soja E. *Postmodern Geographies: the Reassertion of Space in Critical Social Theory*. London, New York: Verso, 2003.

2 См.: Döring J., Thielmann T. (Hg.). *Spatial Turn: Raumparadigma in den Kultur und Sozialwissenschaften*. Bielefeld: transcript Verlag, 2008.

3 См.: Bachmann-Medick D. *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt Verlag, 2006.

4 См.: Хёсле В. *Кризис индивидуальной и коллективной идентичности* // Вопросы философии. 1994. № 10. С. 112–123; (электронный ресурс) http://www.philosophy.ru/library/vopros/65.html.

5 Бубер М. *Проблема человека* // Бубер М. *Два образа веры*. М.: Республика 1995.

6 См.: Gosztonyi A. *Der Raum. Geschichte seiner Probleme in Philosophie und Wissenschaften*. 2 Bd. Freiburg, München: Alber, 1976.

7 См.: Филиппов А.Ф. *Социология пространства*. СПб.: Владимир Даль, 2008. С. 17–18.

8 «Словом “присутствие” [presence] обозначается (по крайней мере, по большей части) не временное, а пространственное отношение к миру и его предметам. Предполагается, что до чего-то “присутствующего” можно дотронуться рукой, откуда вытекает, что оно, в свою очередь, может оказывать непосредственное воздействие на человеческое тело» (Гумбрехт Х.У. *Производство присутствия: чего не может передать значение*. М.: НЛО 2006. С. 11).

9 Waldenfels B. *Auf der Schwelle zwischen Drinnen und Draussen. Phänomenologische Grenzbetrachtungen* / Waldenfels B. *Der Stachen des Fremden*. Frankfurt am Main: Surkamp, 1998. S. 28.

10 При анализе процессов дифференциации зачастую подчеркивается то, что Энтони Стейнбок назвал «аксиологической асимметрией своего и иного», то есть этико-политическая и социально-антропологическая значимость измерения иного, в качестве которого может выступать иная нация, культура, пол, класс, квартал, район, город и т. д.

11 Вот как понятие «практической схемы» определяет А.Ф. Филиппов: это «смысловой комплекс знаний и умений, позволяющих ориентироваться в пределах определенного региона. Практическая схема име-

ет преимущественно дорефлексивный характер и укоренена в опыте тела, его диспозициях и привычках. Рефлексия практической схемы может происходить на уровне осмысления правил локала»; см.: Филиппов А.Ф. *Социология пространства*. СПб.: Владимир Даль, 2008. С. 262.

12 См.: Taylor C. *Modern Social Imaginaries*. Durham, NC: Duke University Press, 2004.

13 См.: Löw M. *Raumsoziologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2001; Schroer M. *Räume, Orte, Grenzen. Auf dem Weg zu einer Soziologie des Raumes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2006; Werlen B. *Sozialgeographie alltäglicher Regionalisierungen.* Bd. l: Zur Ontologie von Gesellschaft und Raum. Stuttgart: Steiner, 1995.

14 «Исаак Ньютон жил с 1643 по 1723, то есть во время больших социальных перемен. В 1648 г. закончилась Тридцатилетняя война. Люди голодали. Постепенно возникает прединдустриальный капитализм, а вместе с ним – множество технологических изменений. Начинает формироваться буржуазия. Хирургия становится наукой и активно участвует в открытии строения пространственного тела; мифические образы тела постепенно оттесняются на задний план» (Löw M. *Raumsoziologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2001. S. 24).

15 Другими словами, когда мы используем слова «домодерный» и «модерный», речь в первую очередь идёт об установке, об определённом способе понимания и действия, а не об историческом периоде.

16 Ньютон И. *Математические начала натуральной философии* / Перев. А.Н. Крылова. М.: Наука, 1989.

17 Werlen, op. cit., S. 177.

18 Löw, op. cit., S. 27.

19 Werlen, op. cit., S. 25–27.

20 См.: *Переписка Г. Лейбница и А. Кларка* // Лейбниц Г.В. Соч. в 4-х тт. Т. 1. М.: Мысль, 1982.

21 См.: Schroer, op. cit., S. 40; Löw, op. cit., S. 28.

22 Sklar L. *Space, Time and Space-Time*. Berkely, 1974. Цит. по: Werlen, op. cit., S. 179.

23 См.: Лейбниц Г.В. *Монадология* // Лейбниц, указ. соч.; (электронный ресурс) http://rodon.org/lgv/m.htm.

24 Там же, §§ 38–40.

25 Werlen B. *Körper, Raum und mediale Repräsentationen* // Döring, Thielmann, op. cit., S. 373–375.

26 Werlen B. *Sozialgeographie alltäglicher Regionalisierungen*… S. 211

27 Кант И. *Критика чистого разума*. СПб.: ИКА «ТАЙМ-АУТ», 1993. С. 49–56.

28 Виндельбанд В. *От Канта до Ницше*. М.: «КАНОН-пресс», «Кучково поле», 1998. С. 67.

29 Кант, указ. соч., с. 54.

30 Там же, с. 54.

31 Там же, с. 51.

32 См.: Simmel G. *Kant. Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität* // Simmel G. Gesammtausgabe. Bd. 9. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1997. S. 1–226.

33 Кант, указ. соч., с. 54.

34 См.: Taylor, op. cit.

35 Werlen B. *Sozialgeographie alltäglicher Regionalisierungen*… S. 204.

36 См.: Taylor Ch. *Modern Social Imaginaries*. Durham, NC: Duke University Press, 2004.

37 См.: Werlen B. *Körper, Raum und mediale Repräsentationen*… S. 376.

[38] Любую попытку контейнеризации социально-пространственных отношений следует рассматривать как дисциплинарную практику, связанную с утверждением монополии на насилие (в домодерных обществах ею обладает монарх, в модерных – народ/нация). Дисциплина, собственно, и есть, как показал М. Фуко, определённым образом организованные пространство и время. Об этом подробнее см.: Фуко М. *Надзирать и наказывать. Рождение клиники.* М.: Ad Marginem, 1999.

[39] Кастельс М. *Информационная эпоха: экономика, общество и культура*. М.: ГУ ВШЭ, 2000 (http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/kastel/06.php).

[40] Верлен Б. *Общество, действие и пространство. Альтернативная социальная география* // Социологическое обозрение. 2001. Т. 1, № 2. С. 25 (http://www.sociologica.net/Journal/02tra1.pdf).

[41] Филиппов, указ. соч., с. 193.

[42] Lefebvre H. *The Production of Space*. Oxford: Blackwell, 1991. P. 27–30; см. также: Soja E. *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and other real-and-imagined places*. Oxford: Blackwell, 2000. P. 63–64.

[43] Heidegger M. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität).* Gesamtausgabe, Bd. 63. Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann, 1989.

[44] Нетрудно заметить, что именно этот подход к пространству отличает все метафизические концепции: когда из единой Причины разворачивается вся система.

[45] Гелен А. *О систематике антропологии* // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 165; (электронный ресурс) http://anthropology.ru/ru/texts/gelen/system_1.html.

[46] Вальденфельс Б. *Повседневность как плавильный тигель рациональности* // СоциоЛогос. Вып. 1: Общество и сферы смысла. М.: Прогресс, 1991. С. 17–23.

[47] Heidegger, op. cit., S. 85.

[48] См.: Хайдеггер М. *Бытие и время*. М.: Ad Marginem, 1997. С. 84 и далее; Хайдеггер М. *Пролегомены к истории понятия времени*. Томск: Водолей, 1998. С. 213 и далее; Heidegger, op. cit., S. 93–97.

[49] В этой связи М. Мерло-Понти писал следующее: «Если рассматривать событие вблизи, в тот момент, когда оно переживается, кажется, что всё происходит случайно, что всё решилось благодаря каким-то амбициям, удачной встрече, благоприятному стечению обстоятельств. Но одна случайность уравнивается другой, и вот уже собирается множество фактов, вырисовывается определённый способ выбирать позицию в отношении человеческой ситуации, событие, контуры которого определились и о котором можно говорить» (Мерло-Понти М. *Феноменология восприятия*. СПб.: Ювента, Наука, 1999. С. 19).

[50] Вальденфельс, указ. соч., с. 17–23.

[51] См.: Joas H. *Wertevermittlung in einer fragmentierten Gesellschaft* // Vortrag von Prof. Dr. Hans Joas anlässlich des vierten Werkstattgespräches der Initiative McKinsey bildet. im Schloss Tegel, Berlin, am 3.12.2001; (электронный ресурс) http://www.mckinsey-bildet.de/downloads/02_idee/w4_vortrag_joas.pdf.

[52] Albrow M. *Das Globale Zeitalter*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2007. S. 177.

[53] Йоас Х. *Креативность действия*. СПб.: Алетейя, 2005.

ПРАГМАТИКА ДЕКОНСТРУКЦИИ

Алексей Дронов*

Abstract

In the report the attempt of description of the most general effect of deconstruction is presented. This effect is equally inherent in any variety of the deconstruction applications. The basic tendencies of interpretation of deconstruction, «authentic» character of its work are fluently examined for this purpose. The basic pre-condition of the offered analysis is a thesis implying that the «truth» of deconstruction is entirely read out of its pragmatics. As a basic textual effect of deconstructing the reactualisation of textual (and out-textual) «messages», breaking their «situations», their extraction from the context of history of philosophy, is considered. Separately the ambiguity of deconstruction as an act is indicated, where deconstruction aspires to appear as a technical reception, and at the same time to belong to the nature of event.

Keywords: J. Derrida, deconstruction, pragmatic, textual effects, event.

Понятие *деконструкции* с момента своего появления попало в сеть присвоивших его интерпретаций и изначально стало предметом разночтений. Появившись как результат перевода на французский язык используемого М. Хайдеггером понятия деструкции, понимаемой как осмотрительный и аккуратный разбор, рас-страивание (Abbau) и расчищение языка метафизики в пользу высвобождения из-под его наслоений исходных интуиций мышления, «деконструкция» сразу же приобрела характер избыточного знака, не сводимого к области одного лишь метода, устойчивой стратегии или программы. В силу этой избыточности деконструкция даже в «аутентичном» своём применении (то есть в работах самого Ж. Деррида) получала то одно, то другое определение и техническое выражение.

Неопределённость этого знака и множественность его замещений, ситуативность самой процедуры, отсутствие общих правил или даже единой стратегии порождать целый корпус текстов-интерпретаций, нацеленных на истолкование природы деконструкции, и затрудняют разговор о единстве её прагматики. Эта множественность, скорее, допускает указание на «общее место» или наиболее частый, «дежурный»,

* Алексей Дронов – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Саратовской государственной академии права (г. Саратов, Россия); adronov@list.ru.

эффект, сопровождающий любые её применения. При этом кажется очевидным, что представление о единстве её *операции*, навеваемое тождеством самого имени, предполагается каждым из множественных применений. Характер этой её *работы* может описываться различным образом (вызывая соответствующие различия и в частных эффектах отдельных разборов) и существенно колебаться по степени своей онтологической притязательности.

В своей работе 1980 английский исследователь Э. Истхоуп уже насчитывает несколько способов понимания задач и природы деконструкции. Согласно этому пересчёту под деконструкцией понимается, во-первых, раскрытие условий и самого процесса порождения текста; во-вторых, установление интердискурсивных зависимостей дискурса; в-третьих, редукция феномена «литературы» к поддерживающим её дискурсивным практикам и институтам; в-четвёртых, демонстрация зависимости «содержания» текста от процедур его прочтения; в-пятых, анализ устойчивых бинарных оппозиций и подрыв этой устойчивости.[1] К этому перечню можно добавить частое и обобщающее восприятие деконструкции как критики, а также – в силу её очевидной ориентации на работу со «скрытым значением» текста – сближение с практикой герменевтики.

Деконструкция неоднократно представала в образе критики, нарушающей привычные нормы функционирования дискурса и, в частности, дестабилизирующей привычные логические конструкции и понятия западной метафизики. Согласно Х. Франку, «деконструкция потрясает метафизику логоса, присутствия и сознания» «в её самых неоспоримых очевидностях»[2]. Важнейшим эффектом деконструкции Франк считает расшатывание формально-логических оснований мышления: принципов тождества, противоречия и исключённого третьего.[3] В этом, действительно, можно опознать один из имеющих место мотивов деконструкции. Но, как признаётся Деррида (комментируя реплику об «обнажении» деконструкцией «обратной стороны, изнанки логических противоречий»), «это лишь один из многих жестов»[4].

Указывалось и на неправомерность понимания деконструктивистской критики как критики метафизики. Согласно Г.В. Бертраму, деконструкция не есть нечто внешнее по отношению к метафизике, но, скорее, является способом участия в ней, предоставления очевидности («делание-доступным-чтению») тем деконструкциям, которые уже осуществляются в её текстах.[5] Такое понимание смысла деконструкции, по меньшей мере, не противоречит уточнениям самого Деррида об опережающем любую методическую процедуру характере деконструкции и его заверениям в симпатии по отношению к метафизике и логоцентризму.[6]

Для деконструктивизма Йельской школы (П. де Ман, Х. Блум, Дж.Х. Миллер) деконструкция предстала набором предпосылок, способных быть примененными к анализу литературного произведения. В первую очередь, это представление об отсутствии «соб-

ственного» значения текста или, во всяком случае, его неочевидности, амбивалентности и возможной рассогласованности на разных уровнях организации текста, его вовлечённости в систему интертекстуальных отсылок и зависимости от процедур чтения. П. де Ман под деконструкцией понимает обнаружение несогласованности между эксплицитным референциальным значением текста и его имплицитным риторическим значением, так что акты чтения лишь актуализируют внутреннюю деконструкцию самого текста. Х. Блум рассматривает производство текста как акт «неверного прочтения» других текстов, так что процедура чтения (деконструкции) выступает необходимым условием и креативной силой порождения текста: всякий текст является формой деконструкции других текстов. Дж.Х. Миллер акцентирует внимание на структурных особенностях организации текста и его принципиальной полисемичности, зависимости его семантики от избираемой стратегии прочтения. В целом для этого направления характерна установка на выявление зависимости семантики текста от его предполагаемой прагматики и вовлечённости в те или иные контексты.

Однако восприятие деконструкции в качестве метода анализа, формы радикальной герменевтики, критики (будь то литературной критики художественного текста или критики логоцентризма и метафизики) представляются неточными и недостаточными (действительно, в исполнении Деррида деконструкция всегда является «чем-то ещё»). В первую очередь, их недостаточность усматривается в том, что все они сообщают деконструкции статус *внешней* по отношению к тексту когнитивной стратегии. С таким истолкованием трудно согласуются заявления Деррида о нестабильности деконструкции как стратегии, о ситуативности её метода и, в целом, принципиальной множественности её форм, а также понимание деконструкции как *внутреннего условия* самообнаружения смысла, а стало быть – необходимого условия существования самого текста (деконструкция становится самой его «реальностью», а не внешним по отношению к нему усилием согласования или рассогласования). Деконструкция – это ещё и внутренняя стихия самого текста, а не только внешняя ему процедура. При этом под текстом подразумеваются любые формы дискурсивности, включая «немые» идеологические послания и повседневную коммуникацию.[7]

Возможно, что специфика деконструкции заключается в этой её двойственной природе, которая принадлежит и контролируемому механизму некоторой процедуры, и неприрученной стихии события. Это вмешательство, чудесным образом *восполняющее* сущность, на что указывает амбивалентность столь часто фигурирующего у Деррида мотива «эксапроприации». Эксапроприация – процедура, подрывающая притязания какой-либо «сущности» на обладание *собственным* характером, именем, значением, самодостаточной природой, свойством. Эксапроприация всегда сопровождает указание на сущностную и изначальную *неполноту* некоторой инстанции и, напротив, *восполняющий* характер процедур

вмешательства, таких как чтение, перевод, передача сообщения и – всякий раз – собственно *деконструкция* (процедур «внешних», «случайных», «насильственных» и «дополнительных» в соответствии с представлением об автономной сущности). Необходимым эффектом деконструкции является демонстрация того, что вне этих процедур нет никакой полноты «собственного» и «изначального». В силу этого деконструкция всякий раз предстает жестом *дарения*, в ходе которого сущность впервые обретает своё «собственное», каковое всегда оказывается лишь отложенным и никогда не бывшим. Поэтому деконструкция всегда сопутствует, служит средой и проводником событию восстановления полноты или вступления в права, т. е. *событию* как таковому.[8]

Так или иначе, деконструкция всякий раз обращена к актуализации деконструируемого текста. В силу этого деконструкция предстаёт процедурой восполнения, возвращения дискурсу такого контекста, который способен наиболее полно восстановить его действенность здесь и сейчас. Это измерение деконструкции, вообще её исключительное внимание к реальности текста и его внутренней динамике являются определяющими для характера её «работы».

Деконструкцией всякий раз оказывается чувствительность к «посланию», которое скрыто за привычными правилами его трансляции. Сквозь «букву» застывших правил деконструктивистское начинание устремлено к «духу» той ускользающей и почти невозможной значимости, которая и составляет *«истину»* текста. Ведь «истина» (эффект истины) всякого текста – в его собственной, внутренней деконструкции, в той подвижности и рассогласованности, которые составляют саму его проблему, сообщающую ему его действенность. Можно сказать, что деконструкция делает своим предметом не то или иное высказывание, но то, как с ним «обстоит дело». Эти-то восполняющие «обстоятельства» и являются искомым «текстом», а вовсе не последовательность его эксплицитных пропозиций.[9] Неслучайно её процедуры стремятся выйти за границы привычных правил согласования означающих, делая своим предметом сами эти правила, обстоятельства самого согласования, истину разбираемого текста – именно как текста, *разбирающегося* со своей истиной, – стало быть, истину самого этого разбора.

При другом прочтении, в границах привычных историко-философских единств, тексты способны выполнять лишь локутивную функцию, в первую очередь *повествуя о* самих себе, но никогда не обнаруживая всей своей притязательности. Деактуализация, нейтрализация, что-то, отвечающее хайдеггеровскому «забвению», могли бы стать отдельной темой разговора о способах обхождения с традицией. В противоположность работе деконструкции такому снижению действенности текста служит, например, послушное цитирование, однозначно отдающее «послание» какого-либо высказывания его историко-философскому контексту, возможно также – заклятие («заклинать – марксизм»). Можно предположить, что и вообще всякая позитивная «история

философии» служит лишь нейтрализации того или иного «наследия», формой его непризнания и погребения. Деконструкция же сообщает тексту размерность события, разрушая облекающий историко-философский контекст и сполна возвращая тексту его скрытые притязания, вновь придавая этим притязаниям актуальность.

Именно в этом смысле и в той мере, в какой её акты приобретают размерность действия, деконструкция может обнаруживать свои политические и этические аспекты, а в наиболее далеко заходящей интерпретации – быть практикой существования, нацеленной в этическом измерении на осуществление подлинного действия и преодоление разрыва между теоретическим и практическим применением философии, а в качестве политики – являясь критикой скрытых форм подавления, проводником справедливости[10], политикой долга и душой нового интернационала[11].

Примечания

1 Easthope A. *British post-structuralism since 1968*. L.; N.Y., 1988. P. 187–188; Дьяков А.В. *Проблема субъекта в постструктуралистской перспективе (Онтологический аспект)*. М., 2005. С. 192–193.

2 Франк Х. *Логика деконструкции? Заметки к Жаку Деррида* // Человек – философия – гуманизм. Материалы I Российского философского конгресса (4–7 июня 1997 г.). Т. VIII. СПб., 1998. С. 239.

3 См.: Франк Х. *Деконструкция логики – логика деконструкции? // Герменевтика и деконструкция*; под ред. В. Штегмайера, Х. Франка, Б.В. Маркова. СПб., 1999. С. 92–104.

4 *Философия и литература* // Жак Деррида в Москве: деконструкция путешествия. М., 1993. С. 165.

5 Бертрам Г.В. *К чему относится критика деконструкции?* // Топос. 2004. № 1. С. 72–74.

6 Ср.: «Я люблю язык, люблю логоцентризм. Если я и хочу восстановить обучение философии как институт во Франции, то ради преподавания метафизики. Я знаю, что метафизика нам нужна, я никогда не говорил, что её нужно просто выбросить в мусорный ящик» (см.: *Философия и литература*… С. 168.)

7 Ср. замечание о природе деконструкции, сделанное Ж. Деррида в ходе беседы в Москве 1990: «Я полагаю, что каждый, находясь в своей особой ситуации – исторической, политической, идеологической, – должен изобрести собственный способ деконструкции, но не изобретать заново саму деконструкцию. Деконструкция делает своё дело, хотите вы этого или нет; она на полном ходу: то, что происходит сейчас в Советском Союзе, есть своего рода деконструкция в действии» (см.: *Философия и литература*… С. 165–166.)

8 Ср.: «В своей возможности, как и во всегда складывавшем её опыте невозможности, она [деконструкция] никогда не является чуждой событию – просто-напросто прибытию того, что наступает» (см.: Деррида Ж. *Призраки Маркса*. М., 2006. С. 131).

9 Примечательно, что Деррида признаёт недостаточным используемое Остином понятие речевого акта и характер его связи с внеречевым «контекстом», находя, что эта связь остаётся достаточно слабой и не повсеместной. Обстоятельства контекста отнюдь не всецело определяют у Остина значение высказывания (оно остаётся «внутренним»),

а «коммуникация» продолжает сохранять функцию простой передачи представления, т. е. избыточной, повторной презентации значения (см.: Деррида Ж. Подпись – событие – контекст // *Дискурс*. 1996. №1. С. 39–55).

10 «Деконструкция – это справедливость». В. Штегмайер делает это высказывание Ж. Деррида одним из ключевых при разборе его творчества. См.: Штегмайер В. Жак Деррида: деконструкция европейского мышления. Баланс // *Герменевтика и деконструкция*. СПб., 1999. С. 68–91.

11 Чем ещё является деконструкция, как не возмещением должного всем затрагиваемым ею «вещам», по праву им причитающегося? Обе последние темы (политика долга и идея нового интернационала) поднимаются Ж. Деррида в работах, посвящённых Марксу и судьбе его наследия; см.: Деррида Ж. *Призраки Маркса*. М., 2006.; Деррида Ж. *Маркс и сыновья*. М., 2006.

ПЕРФОРМАТИВНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ИНТЕРПРЕТАТИВНОГО ОПЫТА: К ПРОБЛЕМЕ «АКТУАЛИЗИРУЮЩЕГО ПРОЧТЕНИЯ» ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ[1]

Илья Инишев*

Abstract

We offer to reformulate the global question about the relation between philosophical investigation and (actualizing) interpretation of philosophical tradition into the local question about constitutive conditions of the reading and writing which make up a medium of philosophizing. Moving in this direction we hope to show that problem of actualizing reading is formulated incorrect. Our main thesis is that every act of reading and writing – especially philosophical one – is characterized by so-called performative-creative aspect.

Keywords: interpretation, philosophical tradition, reading, performative dimension, life-world experience.

1.

Как известно, соотношение исторической и систематической перспектив в философии заметно отличается от такового в других «отраслях знания». Для философии её история зачастую и есть главный – систематический – предмет исследований. Во всяком случае, так обстоят дела в континентальной философской традиции начиная с Немецкого идеализма. Причина этого – осуществлённое в кантовском «критицизме» обоснование совпадения контуров познающего сознания с контурами познаваемого мира и последующая, инициированная послекантовской философией, историзация генезиса этого совпадения. Что касается специфики постсоветской русскоязычной философии, то к этому – «глобальному» – основанию добавляется своя – «локальная» – особенность. Речь идёт о той исключительно рецептивной позиции, в которой русскоязычная философия оказалась в 1990-е гг. Перед ней стояла задача восприятия прежде недоступной новейшей философской традиции Запада в максимально короткие сроки. Реакцией на этот хаотичный и, возможно, поэтому не вполне успешный процесс рецепции современного западноевропейского и американского фило-

* Илья Инишев – доцент департамента философии Европейского гуманитарного университета (г. Вильнюс, Литва); inishev@gmail.com.

софствования явилось возникновение стойкого и, несомненно, оправданного ощущения вторичности русскоязычной философии не только постсоветского, но и всего послереволюционного периода. Одной из сублимированных форм этого ощущения вторичности и является проблема соотношения философии и традиции, ставшая перманентно актуальной, если угодно хронической, для философских сообществ русскоязычного культурного ареала. Навязчивый контраст между систематическим и историческим отношением к философии сегодня нередко пытаются сгладить посредством дифференциации интерпретативных подходов, отличая творческое, или «актуализирующее», прочтение от архивной установки истории философии. В этом отношении «актуализирующее прочтение» – это своего рода промежуточная позиция, если угодно – интерфейс, объединяющий философскую традицию и современность, актуальное и ретроспективное философствование, философию и историю философии, западноевропейское и русскоязычное философствование.

Итак, выражение «актуальное (актуализирующее) прочтение» играет заметную роль в метафилософских размышлениях современных русскоязычных авторов. Об этом свидетельствует и выбор темы сегодняшнего мероприятия, поддержанный большинством участников проекта «Практический поворот: современная философия в университете и за его пределами».[2] Поскольку это выражение с самого начала показалось нам небезупречным – и, прежде всего, с семантической точки зрения, – мы хотели бы предложить что-то наподобие краткого анализа грамматики выражения «актуальное прочтение», анализа грамматики в стиле позднего Витгенштейна.

«Грамматический анализ» у Витгенштейна, как известно, нацелен на выявление языкового значения и подразумевает описание способов и контекстов употребления словесных выражений. «Грамматика» для Витгенштейна – это имплицитная прагматическая логика конкретной языковой игры. Основная задача нижеследующих рассуждений – показать, что если словосочетание «актуальное/актуализирующее прочтение» и может быть признано осмысленным, то только в узких пределах, в которые специфически философская перспектива отношения к традиции едва ли может вписаться.

Эти пределы, как нам кажется, обусловлены различием буквального и – по выражению Витгенштейна – «дегенеративного» словоупотребления. В рамках системы координат, задаваемой данным различением, словосочетание «актуальное прочтение» обладает лишь ограниченной осмысленностью, проистекающей из «дегенеративного» характера слова «прочтение». (Прочтение в этом случае – это синоним интерпретации.) Ограниченная осмысленность здесь означает, что выражение предполагает не столько дескриптивное, сколько метафорическое, или риторическое, использование. Вместе с тем – и в этом наш тезис – анализ именно *фактических* практик чтения способен внести существенный вклад в ней-

трализацию его риторической силы. Нейтрализация этой силы вынуждает язык – по выражению Витгенштейна – перестать «праздновать» и начать «работать».

Примечательно, что наиболее активно выражение «актуальное прочтение» используется в контексте транзитивных, или перформативных, форм искусства, главным образом в сфере музыки и театра, т. е. в контексте деятельности, не имеющей явного языкового или, во всяком случае, литературного характера.

2.

Таким образом, именно метафорическое, или, по выражению Витгенштейна, «дегенеративное» словоупотребление диктует, в каких случаях и в каком объёме проблему «актуализирующего прочтения» *можно* признать осмысленной. Общую перспективу, в которую можно поместить все случаи «ограниченной осмысленности», я назову «историко-педагогической».

К разряду относительно осмысленных случаев употребления выражения «актуализирующее прочтение» относится, прежде всего, преподавание философии в русскоязычном культурном пространстве. Здесь это выражение не столько интенсивно используется, сколько служит имплицитным ориентиром и формулой для всего процесса подготовки «профессиональных философов». Преподавание философии в нашем культурном ареале, как правило, выполняет одновременно две задачи: интегративную и апологетическую. Изучение западноевропейского философствования (а другого, строго говоря, не существует) по-прежнему заключает в себе момент своеобразной инициации, который связан с необходимостью интеграции в остающийся чужеродным стиль мышления, а следовательно, с необходимостью обоснования – апологии – подобного шага. Ситуация усугубляется тем, что интеграция в западноевропейские контексты грозит стать перманентной, в результате чего «ретроспективность» и, соответственно, подчинённое положение русскоязычного философствования обретают – а возможно, уже давно обрели – институциональные формы.

Другим аспектом, мотивирующим метафорическое употребление выражения «актуализирующее прочтение», является представление о философской традиции как малопроницаемом монолите. Это представление, с одной стороны, проистекает из ставшей уже почти непреодолимой «отчуждённости» постсоветского философствования, а с другой стороны, исподволь её стимулирует и углубляет.

3.

Историко-педагогической перспективе, соответственно, дегенеративному словоупотреблению противопоставляется систематическая перспектива, характеризующаяся «рабочим» мо-

дусом языка. В рамках этой перспективы проблема «актуального прочтения» философской традиции выглядит если и не бессмысленной, то, по крайней мере, надуманной. Для подобного утверждения имеется несколько оснований.

Во-первых, возможный способ отношения к философской традиции, очевидно, зависит от способа философствования. В этом случае мы вполне можем применить к философии то, что Витгенштейн утверждал в своих поздних работах касательно языка: отношение, которое связывает различные типы философствования, позволяя использовать для их обозначения одно и то же слово, – это не отношение сущностного *тождества*, а отношение семейного *сходства*. Тем самым, нет ничего неожиданного в том, что существует такой тип философствования, для которого «прочтение традиции» не составляет части его тематического спектра. Самый яркий пример этого – аналитическая философия во всех трёх её ипостасях (философии языка, философии сознания и эпистемологии).

Но, с другой стороны, имеются и такие разновидности философствования, для которых обращение к традиции, соответственно, «прочтение её» представляют собой структурный компонент «актуального», или, как выражались прежде, «систематического» исследования. Для таких философий специальная «актуализация традиции», или история философия как отдельная дисциплина, предстает вторичным предприятием, поскольку «философская традиция» носит здесь не только предметный и фоновый, но и, если угодно, медиальный и перформативный характер. В последнем случае она дана лишь как своего рода шлейф исполнения систематического и центрированного на современности исследования. Можно выделить два идеальных типа такого философствования. Первый из них – мегафилософские концепции, к которым можно причислить Немецкий идеализм и позднего Хайдеггера. Второй – инфрафилософские концепции, репрезентантами которых являются герменевтика и прагматизм. В «мегафилософии» традиция понимается в перспективе трансцендентальной истории. При этом под историей подразумевается не (онтическая) история отдельных явлений, а (онтологическая) история самой явленности. В «инфрафилософии» традиция трактуется в качестве принципиально необъективируемого ресурса любого опыта и любого высказывания. В обоих случаях традиция обнаруживает себя косвенно, или опосредованно (высказывания об объекте говорят не столько об объекте, сколько о субъекте высказывания). Однако эта опосредованность оборачивается парадоксальным образом подлинной непосредственностью, какая только и может характеризовать *само*обнаружение традиции. Впечатление парадоксальности проистекает здесь из реифицирующей трактовки традиции, которая в свою очередь базируется на онтологическом (т. е. априорно дифференцирующем – а стало быть, объективирующем – различные регионы сущего) разделении природы и культуры. Традиция в «мега»- и «инфрафилософских» теориях, являющихся наследницами трансцен-

денталисма, – это не столько наличный фонд «данностей», сколько недифференцированный ресурс и необъективируемый медиум, артикуляция которого требует всякий раз активации, т. е. обладает перформативным характером.

Поскольку так понимаемая традиция не может быть объектом прямого воздействия, то и «активация традиции» – никогда не прямой, а только косвенный эффект радикального исследования, ориентированного на современность, актуальные, или систематические, проблемы. Радикальность при этом понимается недраматическим образом. Она подразумевает не экзистенциальный, а «лишь» эпистемологический риск, который, как известно, характерен для любого исследования. Активация ресурсов традиции неразрывно связана с уровнем, направленностью и интенсивностью «систематического исследования». То есть степень непосредственности контакта с традицией соответствует степени его косвенности. Традиция обнаруживает «себя самое» лишь тогда, когда она «задействуется» как *нетематический* ресурс при разработке философски релевантной проблематики. При этом обращение к традиции как к ресурсу не следует трактовать активистски: традиция здесь не столько объект, сколько субъект действия. Контакт с ней – не только *предпосылка*, но и *результат* систематически ориентированного философского исследования.

В перспективе этих двух типов философствования проблема особого «актуального прочтения» «наличной» философской традиции выглядит скорее как тревожный симптом, сигнализирующий об известной деградации философского исследования. Оба эти типа философствования отличаются тем, что отношение к традиции здесь основывается на интерпретации, которая – в отличие от значения этого слова в транзиторных искусствах – представляет собой форму контакта с языковыми феноменами. Таким образом, в выражении «актуальное/актуализирующее прочтение» семантика слова «прочтение» оказывается тождественной значению слова «интерпретация», используемого в «несобственных» контекстах, т. е. метафорически. В заключение мы попытаемся изменить перспективу, взглянув на «интерпретацию» с точки зрения «чтения».

4.

Итак, нам остаётся сделать ещё один шаг на пути «грамматического анализа», нацеленного на последовательную «натурализацию» понятия прочтения. Эта «натурализация» в свою очередь преследует цель показать, что применительно к интерпретации философских текстов выражение «актуализирующее прочтение» является плеоназмом. И хотя в наших последних рассуждениях понятие прочтения используется уже не в метафорическом смысле, оно пока ещё достаточно далеко и от своего буквального значения.

Однако, поскольку в отличие от транзиторных искусств, философия имеет дело с *эксплицитными* формами речи, переход от

метафорической трактовки чтения к буквальному, или эмпирическому, его пониманию представляется вполне обоснованным и даже необходимым. Другими словами, представляется необходимым переход от дегенеративного, или метафорического, словоупотребления к «рабочему», или прагматически фундированному, словоупотреблению: от *прочтения* к *чтению*.

Тем самым несколько меняется и методологический режим нашего схематичного анализа. Поскольку речь теперь идёт не о понятии и его значении, а об опыте и его структурных характеристиках, в дальнейшем мы вынуждены прибегнуть к феноменологической методологической стратегии, временно отказавшись от дискурсивного способа действий. При этом следует отметить известную диспропорцию между глобальностью выводов, нами отстаиваемых, и локальностью эмпирического базиса, на котором эти выводы основываются. Согласно общераспространённому представлению, опыт чтения – и, соответственно, опыт письма – лишён самостоятельного значения и являет собой скорее прагматически мотивированную операционализацию философского мышления, масштабы которого, тем не менее, не позволяют структурно его связать с каким бы то ни было информационным медиумом.

Мы же придерживаемся той точки зрения, согласно которой опыт чтения обладает одной важной характерной чертой, возможно, отличающей его от других форм опыта. Опыт, или, по выражению Изера, «акт» чтения представляет собой разновидность трансгрессии. Он всякий раз выходит за пределы времен*ых* и пространственных обстоятельств своего осуществления, активируя при этом не всегда явные предметные содержания и производя новые. С точки зрения таких феноменологически инспирированных теоретиков литературы, как Ингарден и Изер, содержания, перманентно формирующиеся в процессе чтения, – а следовательно, и сам этот процесс – не могут быть локализованы ни в «субъективности» читающего, ни в «объективности» текста.[3] Они обладают *собственной* топикой, которая генерируется процессом чтения и одновременно заключает этот процесс в себе. Тем самым процесс чтения – в отличие от большинства форм процессуальности и активизма – не есть нечто приходящее и несамостоятельное, т. е. *транзиторное*. Будучи ограниченным во времени, он, тем не менее, представляет собой особую форму «пребывания», изоморфную изначальной форме опыта мира. С той только разницей, что здесь этот изначальный опыт мира становится *эксплицитным* во взаимосвязи всех своих базовых аспектов: содержательного, топического и исполнительного.[4] Иными словами, в отличие от других – «внутримировых» – форм опыта, таких как восприятие, манипулирование, интеракция, опыт чтения характеризуется перформативностью. Он не только разворачивается в «готовом» предметном контексте, но всякий раз инсценирует, т. е. выводит на сцену, свой собственный, который вместе с тем оборачивается «эминентной» формой «жизненно-мирового» опыта.

Таким образом, опыт чтения в нашей связи – это своеобразный «эмпирический пример», обладающий «генерализирующим» эффектом: он не столько иллюстрирует частное, сколько генерирует целое. Важно отметить, что в случае опыта чтения – и, соответственно, письма – речь идёт о «подлинном опыте» (Гадамер), характеризующемся негативностью, или событийностью. В нём трансформируется не только модус данности внутримировых содержаний, но и самосознание «субъекта» этого опыта. Это означает, что «субъект» в этом случае не столько предпринимает что-либо, сколько претерпевает. Ингарден и Изер говорят в этой связи о «впутанности» в опыт чтения. Примечательно, что «впутанностью в истории» характеризуется и наш основывающийся на восприятии жизненно-мировой опыт, что служит лишним подтверждением и одновременно разъяснением тезиса об изоморфизме восприятия и чтения.[5] Подобно перцептивному опыту, чтение представляет собой взаимосвязь пассивности и активности, коммуникации и презентации.

Важно также подчеркнуть, что вышеописанной креативностью характеризуются отнюдь не «специальные» – например, основывающиеся на особой методике, – формы чтения и письма. Напротив, это – характерная черта «нормальных» режимов этого опыта. При этом «нормальность» не тождественна непритязательности и массовости. Речь идёт о таких формах письменности, которые хотя и принадлежат повседневному «кругу чтения», обладают известной экстраординарностью – в том числе и для «усредненного» самосознания. Они не просто составляют верхнюю часть спектра повседневного опыта. Скорее они – своего рода «идеальное в реальном», другими словами – внутренняя возможность любого типа чтения и письменности, задающая вектор и телеологию его собственной реализации. Приближаться к идеальному здесь означает становиться реальнее. Гадамер, например, называет подобную литературу «идеальными», или «эминентными», текстами, относя к их числу философские тексты, но в первую очередь – лирику. Специфика текстов этого рода заключается в том, что чем больше степень их автономности, тем эксплицитнее опыт жизненного мира, который они *презентируют*. Автономность при этом – и, соответственно, эминентность – означают, по Гадамеру, высшую степень «текстирования» (Textierung), которое подразумевает холистическую переплетённость – вплоть до неразличимости – языкового и неязыкового, исполнения опыта чтения и присутствия внутримировых содержаний, на которые этот опыт «направлен». Таким образом, чтение «эминентных» текстов, будучи «подлинным опытом», представляет собой своего рода «пассивное действие» или «спонтанную активацию». Оно – не дешифровка или разряжение, а, напротив, уплотнение и пролиферация текста, что следует рассматривать не как (вторичную) *ре*презентацию протофилософского жизненно-мирового опыта, а как такую степень его концентрации, которая оборачивается его (первичной) манифестацией.

Это возможно, конечно, лишь при «понимающем» чтении, то есть таком, которое представляет собой определённую форму в*и*дения, структурированную языковым медиумом и нацеленную на самообнаружение жизненно-мировых содержаний и самого жизненного мира. Иными словами, чтение и письмо эминентных текстов – поэтических и философских – и есть подлинный модус «философствования». Но тогда о каком ещё «актуализирующем прочтении» может идти речь?

Примечания

1 Статья представляет собой переработанный текст доклада, прочитанного в рамках *Дней Санкт-Петербургской философии 2008*.

2 Конференция «Актуальное прочтение философской традиции» в рамках *Дней Санкт-Петербургской философии 2008*.

3 Ingarden R. *Das literarische Kunstwerk*. Tübingen: Max Niemeyer, 1960; Iser W. *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*. München: Wilhelm Fink, 1994.

4 Iser W. The Reading Process: A Phenomenological Approach // *New Literary History*. 1972. Vol. 3, № 2. On Interpretation: 1 (Winter). P. 286.

5 Schapp W. *In Geschichte verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1985.

ДИСКУССИЯ

В данной рубрике представлены некоторые материалы «круглого стола» на тему *Философия: преподавание невостребованного знания?* «Круглый стол» подготовлен участниками Регионального проблемного семинара «Практический поворот: современная философия в университете и за его пределами» и проведен 22 ноября 2008 года в рамках *Дней Санкт-Петербургской философии*. Основным предметом обсуждения явились сложности и двусмысленности в статусе и преподавательских практиках философии в постсоветских университетах. В дискуссиях приняли участие как члены команды Регионального семинара, так и гости Дней. Ниже публикуются: текст доклада Виталия Лехциера и полемические реплики Владимира Фурса и Галины Русецкой.

ФИЛОСОФСКИЕ ПОСЛАНИЯ
ДО ВОСТРЕБОВАНИЯ

Виталий Лехциер

Доклад состоит из трёх частей.

Первая – краткий обзор позиций, представленных в питерском двухтомнике *Философия обществу* (СПб.: Изд-во СПб-го ун-та, 2007. 256 с.) и *Философия в поисках и спорах* (СПб.: Изд-во СПб-го ун-та, 2007. 272 с.), выпущенном на основе материалов конференции «Какая философия нам нужна?» (СПбГУ, 2007), а также позиций, содержащихся в других изданиях. Эти сборники имеют непосредственное отношение к теме «круглого стола», и, я думаю, для введения в тему интересно узнать мнение авторитетного сообщества по заявленной проблеме.

Вторая часть – результаты социологического исследования, специально проведённого в СамГУ по проблеме востребованности философии на нефилософских факультетах.

Третья часть – моя собственная концептуализация, касающаяся институциональных и методических аспектов существования философии на нефилософских факультетах.

1. Обзор позиций

Большинство авторов названных сборников «проявляют неравнодушие» к ситуации невостребованности философии современным российским обществом, каковую (ситуацию) они почти единодушно диагностируют. Философия не влияет больше ни на образ мышления, ни на государственность, ни на науку, ни даже на систему образования, неотъемлемым компонентом которой традиционно является. От себя добавлю, что искусство сейчас также справляется со своими задачами без философии, сознательно манифестируя себя как форму философии «после философии». Авторы пишут, что, оставаясь по инерции обязательным предметом практически на всех специальностях, философия постепенно сворачивается как шагреневая кожа, сокращается выделенное на её преподавание число часов в вузах, гимназиях, она практически вытесняется из аспирантуры. Подобное положение дел связывается авторами как с историческими причинами – с постсоветским недоверием к философии как форме «промывания мозгов», идеологическому зомбированию, – так и с состоянием самой философии, что гораздо важнее. Один из авторов, например, говорит о «косности самих философов, проявляющейся в ориентации на автономный мир собственных абстрактных конструкций»[1]. Или

* Виталий Лехциер – доктор философских наук, профессор кафедры философии гуманитарных факультетов Самарского государственного университета (г. Самара, Россия); lekhtsiervitaly@mail.ru.

другой – о том, что философия «не радуется и не сострадает человеческим судьбам»[2], а занята чисто отвлечённой теорией. В этой ситуации кто-то предлагает идею двойного существования философии, то есть «внутрифилософского», «не теряющего ни на йоту своей абстрактно-теоретической высоты», и профанного, более популярного[3]; кто-то надеется на маргинализм или *любительство* в философии (неуниверситетскую философию), которое одно только и способно сообщить ей и новое развитие, и востребованность[4]; кто-то напоминает мысль Ницше, что философ должен быть нечистой совестью своего времени и для этого он должен наилучшим образом знать его[5]; наконец кто-то, наоборот, настаивает на том, что философия не должна бороться за признание, завидовать другим, более востребованным интеллектуальным практикам, тем более «желать быть современной», отказываясь тем самым от своих оснований. И вообще: «если сегодняшний мир не способен осознать ценность философии, то это проблема этого мира, а не проблема философии»[6].

Однако эта позиция не согласуется с тем обстоятельством, о котором напоминает ещё один автор, что не существует «нейтральных» знаний, и философское знание тем более к ним не относится. Что у философии есть высшая регулятивная функция и что *по мировому понятию*, сформулированному Кантом, она есть наука о последних целях человеческого разума, и на ней, стало быть, лежит ответственность за формулировку этих целей и донесение их до общества[7], и, соответственно, если что-то не так с миром, значит, возможно, что-то не так и с самой философией.

При этом другие исследователи утверждают, что российская философия в её нынешнем виде хоть и ситуационно напоминает послегегелевский период в Германии, тем не менее, способна нормально выполнять все свои «общеобразовательные» функции (передачу культурной традиции; выработку рациональной критической рефлексии, публичных и рациональных коммуникативных навыков; экспликацию структуры существующих дискурсивных практик) и даже обосновывать своё присутствие в структуре образования. Однако ей для этого не достаёт академических свобод научной и образовательной деятельности, не хватает навыка, который просто исторически не был выработан по причине того, что советское государство выдало философии чрезмерные институциональные кредиты, и ей не было нужды заниматься институциональным самообоснованием.[8]

2. Данные социологического исследования

Незадолго до конференции социологи Самарского университета по нашей просьбе провели социологическое исследование, направленное на выявление востребованности философии на нефилософских факультетах СамГУ. Нужно учесть, что речь идёт о так называемом *зондажном* исследовании, и на полную репрезентативность

оно ни в коей мере не претендует. Исследовались только гуманитарные факультеты СамГУ (пять факультетов), имея в виду, что, по факту, философия на них существенно сильнее, чем на естественных. При этом опрашивались студенты первых и четвёртых курсов, то есть «до и после» преподавания у них философии. Исследование проводилось на основе кластерной (репрезентативно строгой) выборки: статистически случайным образом отбираются две группы на каждом гуманитарном факультете, и дальше идёт сплошной опрос.

Всего было опрошено 274 студента СамГУ. Маркером «востребованности/невостребованности» служил ответ на вопрос, считают ли студенты, что философия должна быть обязательным или факультативным предметом на нефилософских специальностях, то есть, проще говоря, готовы ли они изучать философию в обязательном порядке или предпочитают оставлять её как предмет по выбору. Отвечающий должен обосновать свой ответ в свободной манере (процентное соотношение аргументов респондентов я здесь опускаю).

Результаты исследования таковы: 2/3 студентов-новобранцев показали немотивированность на изучение философии, 1/3 – обнаружили эту мотивированность. У студентов четвёртого курса (уже «обучившихся» философии) наблюдался рост востребованности в среднем на 13%. Много это или мало? Думаю, если учесть, что опрос проводился на гуманитарных факультетах (тут многие студенты – бывшие ученики гимназий и спецшкол) *классического* университета, являющегося центральным в одном из самых больших регионов России, то цифры эти крайне «малы». Нет сомнения, что они будут ещё меньше, если провести подобное исследование в огромном множестве более мелких вузов, да ещё на негуманитарных специальностях. Правда, пока такого исследования не проведено, заключать об этом можно только с известной долей гипотетичности. Вместе с тем для исследовательской группы СамГУ стало вполне очевидно, что тревога по поводу невостребованности философии в среде студенчества более чем обоснована и требует дальнейших концептуализаций и эмпирических исследований.

3. Философия для *нефилософов*: институциональный и методический аспекты

Главной базовой метафорой всех дальнейших рассуждений служит метафора *послания до востребования*, то есть такого послания, которое приходит не прямо на ваш почтовый ящик, а, скажем, на главпочтамт: оно приходит на ваше имя, но суть его в том, что за ним вы должны прийти сами. Эту метафору я буду пока подспудно иметь в виду; моя задача – систематически подвести к необходимости её применения тогда, когда мы говорим о проблеме невостребованности философии в вузе.

Итак, меня интересует, чем является (может являться) философия для *нефилософов*, для тех, кто не видит философию в каче-

стве основного (прежде всего профессионального) занятия своей жизни. Чем является философия для *философов*, для философского сообщества – это совсем другой вопрос. В социальном смысле он упирается в организацию институционального обеспечения воспроизводства философского знания. И здесь, при всей разности наличествующих в поле философии методологических платформ и понимания существа философского дела, всё-таки среди профессионалов есть главный консенсус, заключающийся в сознании *значимости* этого дела (и для них, и для культуры в целом) и императива его воспроизводства. Поэтому когда историк философии говорит совершенно справедливо, что «не человек выбирает философию», но «скорее именно философия выбирает его»[9], и что надо спрашивать, не какая философия нам нужна, а какой философии мы нужны, то понятно, что этот вопрос-требование имеет смысл только как обращённый исключительно к профессиональному сообществу служителей философского культа. Оно, действительно, в долгу перед философской традицией, подобно тому как художник, по мнению Элиота, в движении *деперсонализации* должен развивать в себе осознанное чувство художественной традиции и ответственности перед ней, поскольку своими творениями *volens-nolens* переконфигурирует прошлое и влияет на него.

Однако всё осложняется или просто изменяется тогда, когда мы выходим за пределы профессионального сообщества, когда профессиональный философ встречается с нефилософской частью общества: какие здесь могут быть императивы? А таким местом регулярных встреч как раз и являются *нефилософские факультеты*. И в этом смысле я рассматриваю нефилософские факультеты не просто как часть высшего образования с его структурой, задачами и т. п. (что, естественно, предполагается), а как место встречи нефилософской аудитории и философии (своеобразную *агору*), причём место, специально для этого выделенное.

И здесь в глаза бросается следующая ситуация, которую можно описать, опираясь на понятие социального распределения знания, хрестоматийное для социологии знания. Щюц писал:

> «Я – “эксперт” в узкой области и “дилетант” во многих других, так же, как и ты. Любой индивидуальный запас наличных знаний в тот или иной момент жизни разграничен на зоны в различной степени ясности, отчётливости, точности. Эта структура порождается системой преобладающих релевантностей и, таким образом, биографически детерминирована. Знание этих индивидуальных различий, само по себе, уже элемент обыденного опыта: я знаю, к кому и при каких типичных обстоятельствах я должен обратиться как к компетентному доктору или юристу».[10]

Так вот, совершенно очевидно, что университетская философия в этом отношении находится под гнётом противоречия между *универсалистским* характером философского знания и его *специализацией*, признаваемой на обыденном уровне людьми, далёкими от

философии. Универсальная природа философского знания (обращённость к целостной личности; релевантность всем специальностям; наличие универсальной доктрины мира) конфронтирует с негласной конвенцией в отношении его *экспертизации*, то есть молчаливым допущением большинства, что нам это знать не надо, существуют философы как отдельное сообщество экспертов в своём знании, такое же, как сообщество медиков или юристов. Об этом говорит статистика: уменьшение часов философии на нефилософских факультетах, с одной стороны, и существенный рост числа философских факультетов и разного рода философских институций в уже существующем философском сообществе, с другой стороны (2007 – более 50 вузов готовят по философским специальностям, это около 5,5 тыс. студентов, хотя до 1991 было всего несколько таких вузов в стране).

Учитывая подобное фоновое отношение к университетской философии, выделю два момента этого отношения. Во-первых, примечательно, что университетская философия однозначно описывается понятием «знания», которое соответственно предполагает свои традицию, системы, носителей, производителей, язык и т. п., в то время как эта же университетская философия в качестве особой *«техники себя»*, практики «заботы о себе» не опознаётся повседневным мышлением. Эту ипостась философии повседневное мышление сполна находит на внеуниверситетских просторах, во всякого рода практических руководствах жизнью человека, которые необыкновенно востребованы сегодня на рынке символической продукции. Во-вторых, допуская экспертизацию университетского философского знания, повседневное мышление не видит тех «типических обстоятельств», в которых к этому знанию, к его носителю – философу – человек мог бы обратиться или в которых это знание мог бы применить, в отличие от ясности тех ситуаций, когда он обращается к врачу или юристу. Поэтому можно назвать эту ситуацию нерелевантностью университетского философского знания типическим ситуациям повседневности.

Это некоторое положение дел, касающееся взаимоотношений университетской философии и нефилософской части общества, в том числе той, которая учится на нефилософских факультетах. Что делать и делать ли вообще что-то, принимая во внимание сказанное? Думаю, что да. Потому что следствием эзотеризации профессиональной университетской философии и её индифферентности в отношении повседневной востребованности является, кроме прочего, эксплуатация «метафизической потребности человека» всякого рода догматическими учениями, снабжёнными сильным маркетингом и разветвлённой институциональной сетью. Они, кстати говоря, могут влиять не только на отдельного человека, но и на социальные группы, групповые интересы и даже на государство. Профессиональные философы должны понимать, что независимо от собственных мотивов занятия философией они вырабатывают символический капитал общества и участвуют в непрекращающейся ни

на минуту борьбе определений реальности, в конфликте интерпретаций, за которыми в том числе стоят групповые интересы. Университетские философы делают это уже самим выбором тех имён, которые, по их мнению, нужно знать аудитории, не говоря о производимых ими концепциях и интерпретациях.

Так что же делать? Какие изменения должна внести университетская философия в свои взаимоотношения с обществом, организованные на нефилософских факультетах. Думаю, что это должны быть как институциональные изменения, так и чисто педагогические. Но прежде чем их сформулировать, всё-таки зададимся вопросом о том, кем в обществе нефилософов могут быть востребованы результаты философского дела? За последние несколько столетий подобными основными заказчиками философии являлись государство, наука и личность. Выполняя первый заказ, философия вырабатывала *«государственную метафизику»*[11], державную идею (СССР, Германия); выполняя второй заказ, философия становилась *методологией*, критикой метафизики, апологией научности; выполняя третий заказ, философия вырабатывала основные теоретические принципы, которые человек мог положить в основание своей практической жизни. Сегодня российское государство фактически утратило интерес к философии[12], оно стало прагматичным, хотя и придерживает философию на запасных путях, оставив её как обязательный предмет на нефилософских специальностях. Однако конец идеологических войн, который зафиксировал Хантингтон, прагматизация внутренней и внешней политики делают не нужным государственное использование философии в политических целях. Наука также теснит философию, довольствуясь собственной, имманентной той или иной дисциплине, методологической рефлексией. Остаётся личность. Это и есть потенциальный заказчик философии, тот адресат, к которому философия должна сегодня отправлять послания *до востребования*. И вот тут встаёт вопрос: какие послания (и на *каких условиях посылаемые*) будут востребованы этим адресатом?

Чтобы эти послания привлекли адресата, во-первых, нужна институциональная реформа. Казалось бы, университетской философии должно быть больше и она должна агрессивней себя предлагать нефилософской общественности. Ровным счётом всё наоборот. Сила философии в её *альтернативности*, в перформативной непротиворечивости, о которой, к сожалению, сегодня приходится только мечтать (или за которую нужно будет бороться). Институциональное существование философии на нефилософских факультетах складывается из двух компонентов: *обязательность/необязательность* и *наличие госстандарта/его отсутствие*. Здесь возможны четыре варианта соотношения этих компонентов. Философия может быть:

- ***обязательной и академически несвободной дисциплиной*** (как в наших вузах; это ситуация принуждения к двойной бухгалтерии и деморализации философского сообщества);

• ***обязательной, но академически свободной дисциплиной*** (только в нескольких вузах России; такое соотношение соответствует немецкой философии университета, например кантовской, и разделяет ещё просветительскую установку и презумпцию главенства государства в образовании, а мы видим, что, по крайне мере экономически, государство ушло или почти ушло из высшего образования во всём мире – Покровский);

• ***факультативной (свободно выбираемой), но академически несвободной*** (что сложно себе представить, поскольку вряд ли будет кем-то выбираться заведомо содержательно несвободная философия);

• ***факультативной и академически свободной*** – это максимально либеральный вариант институционального статуса философии на нефилософских факультетах. В этом последнем случае она номинально, эксплицитно государством не востребована, но впервые, на мой взгляд, получает шанс быть реально востребованной обществом. А такая востребованность в конечном итоге на благо самому государству – здесь знаменитую логику Канта из *Спора факультетов*, обосновывающую необходимость академической автономии, можно продолжить.

Спрашивается: почему свободно выбираемая философия получает шанс быть реально востребованной обществом? Ответ ясен, приведу четыре аргумента.

1. Потому что в этом случае возникает реальная конкуренция философского разума с разумом позитивным, и только в такой конкуренции философия может действительно показать свою общественную ценность. Философии, легитимности её присутствия в образовательном пространстве сильно вредят «чрезмерные институциональные кредиты, предоставляемые философии государством. Последнее особенно практиковалось в советский период, когда поле академической и преподавательской деятельности *априори* гарантировалось философии (или тому, что называлось философией) государством, что, опять же, делало бессмысленным какие бы то ни было стратегии обоснования институционального присутствия, решения о котором принимались в рамках партийного аппарата и зачастую определялись случайным стечением обстоятельств»[13].

2. Потому что с необходимостью возникают мостики между языком философии и повседневностью.

3. Потому что философствование становится более релевантным, то есть ориентированным на анализ тех сфер опыта, тех тем, которые наиболее важны для современного человека.

4. Потому что, наконец, в этом случае философия становится более уважительной к личности, её свободному выбору. Философия, будучи всегда направленной на формирование свободного ума, только в этом случае не начинает с акта институционального насилия и не впадает в перформативное противоречие, а следовательно, начинает вызывать доверие. Насильственная, тотальная

философизация подрастающего поколения сродни насильственной христианизации населения или насильственному обращению его в какую-то другую веру. Философия – сфера интимного, глубинного личностного опыта в не меньшей степени, чем религиозная вера или эстетические пристрастия. Поэтому нужно оставить эту нишу, дать возможность индивиду самому обратиться к философии. То есть дать возможность для возникновения, пробуждения соответствующего требования. В противном случае востребованная философия просто невозможна, ей неоткуда взяться.

Коррелятом к институциональной реформе должны быть и *педагогические приоритеты* в преподавании на нефилософских факультетах свободно выбираемой и академически свободной философии. Что это за педагогические приоритеты? Я опять назвал бы четыре таких приоритета: *майевтичность, релевантность, партикуляризм, паресианство*. Во-первых, майевтика должна быть не просто частным методом, а методологическим горизонтом всей дидактики, всего философского курса на нефилософском факультете – постольку, поскольку телосом философской дидактики для нефилософа является формирование у адресата структуры «заботы о себе» (*epimeleia heautou*), запуск или поддержание активного самоотношения или процессов «субъективации». Напомню, что, как писали стоики и подчёркивал Фуко, реализация подобного опыта переходности невозможна без помощи наставника, выступающего необходимым агентом *друговости* своего ученика.[14] Во-вторых, двигаясь в свете идеала майевтики, преподаватель должен следить за тем, чтобы всё, что он говорит, было релевантным «биографической ситуации» современного человека, максимально соотнесено с его опытом, сообщало оптику и инструменты для самоанализа и самокоррекции. Я сослался бы здесь на О. Шпарагу, которая писала, что задачей университетского философа является установление *связи* собственного высказывания, выбранной им проблематики и обсуждаемых понятий с современной жизнью, потому что только так реализуется *идея университета*, которую сформулировал ещё Ясперс, а именно *вовлечение студента в совместное исследование*. Такое вовлечение будет возможно, если это исследование касается нашей совместной, публичной жизни (то есть и жизни преподавателя, и жизни студента), а реализация такого исследования будет не только частью образования, но частью самой жизни, причём жизни *политической*, под которой понимается дискурсивная вовлечённость в социальную жизнь, в жизнь как таковую.[15]

В-третьих, философское высказывание, адресованное нефилософской общественности, должно исповедовать *партикуляризм*, то есть всякий раз акцентировать собственную частичность, не-тотальность, собственную контекстуальность, в том числе обусловленную биографической ситуацией самого преподавателя (как это всё время делал Деррида). И, в-четвёртых, необходим главный принцип подобного наставничества, который отсылал бы не к технологиям, а к бытию. Такой принцип можно найти в лекциях Фуко

по герменевтике субъекта – это *паресианство*. *Paresia* – это незаинтересованное в чём-либо побочном искреннее говорение в соответствии со своим присутствием.

> «Глубинную сущность *paresia* составляет тождественность субъекта высказывания и субъекта поведения».[16]

Как говорил Киркегор:

> «Быть идеалистом в воображении совсем не трудно, но экзистировать как идеалист – это кране трудная жизненная задача».[17]

Paresia – это речь-обещание, обязательство жить в соответствии со сказанным. Только тогда философское послание, отправленное потенциальному адресату *до востребования*, будет не отброшено как назойливый спам, а прочтено, принято во внимание, востребовано, когда адресат будет знать, *кто* его послал, то есть, продолжая метафору, там должен быть обратный *личный* адрес, и когда адресат будет надеяться, что этот *кто* не врёт.

Примечания

1 Марков Б.В. Образ современности в зеркале философии // *Философия в поисках и спорах*. СПб.: Изд-во СПб-го ун-та, 2007. С. 27.

2 Губин В.Д. О теоретической и реальной философии // *Философия обществу*. СПб.: Изд-во СПб-го ун-та, 2007. С. 112.

3 Золотухина-Аболина Е.Б. О популяризации философского знания // *Философия обществу…* С. 49.

4 См.: Солонин Ю.Н. Долг и ответственность философии // *Философия обществу…*; Грякалов А.А. Топос и субъективность // Там же.

5 Шилков Ю.М. Коммуникативные и когнитивные возможности философии // *Философия обществу…*С. 72.

6 Сухачёв В.Ю. О символической природе философского мышления // *Философия в поисках и спорах…* С. 75.

7 Разеев Д.Н. Восстание средств против достигаемых целей? // *Философия и образование*: Альманах по философии образования, эвристике, методологии и методике преподавания социогуманитарных дисциплин. СПб., 2005. С. 50.

8 Куренной В. Философия и образование // *Отечественные записки*. 2002. № 1. С. 59–72.

9 Светлов Р.В. Какой философии мы нужны // *Философия обществу…* С. 38.

10 Шюц А. Структура повседневного мышления // *Социологические исследования*. 1988. № 2. С. 132.

11 Перцев А.В. Государство и философия // *Философия обществу…* С. 117.

12 Об ослаблении государственной поддержки вузов как о мировой тенденции, об изменении экономического статуса университетов и превращении их в самостоятельных игроков на рынке образовательных услуг; см.: Покровский Н.Е. *Побочный продукт глобализации: университеты перед лицом радикальных изменений* // Идея университета и топос мысли: Материалы конференции, посвященной 25-летию кафедры философии гуманитарных факультетов СамГУ. Самара: Изд-во «Самарский университет», 2005. С. 208–209.

[13] Куренной, указ. соч., с. 64.

[14] Фуко М. Герменевтика субъекта (выдержки из лекций в Коллеж де Франс 1981–1982 гг.) // *СоциоЛогос*. Вып 1. М., 1991. С. 291.

[15] Шпарага О. *Назначение университета: университет как условие и элемент публичной жизни* // Идея университета и топос мысли: материалы конференции, посвященной 25-летию кафедры философии гуманитарных факультетов СамГУ. Самара: Изд-во «Самарский университет», 2005. С. 153–164.

[16] Фуко, указ. соч., с. 310.

[17] Киркегор С. *Заключительное и ненаучное послесловие к «Философским крохам»*. Перев. с датск. Т.В. Щитцовой. Мн.: Логвинов, 2005. С. 406.

Владимир Фурс*

Тема «круглого стола» в хорошем смысле провокационна: она дестабилизирует профессиональное самомнение преподавателей философии и требует критического рассмотрения основных параметров бытования философского знания в университете. Сама формулировка темы кажется парадоксальной: зачем же преподавать знание, которое не нужно студентам? И является ли вообще знанием это невостребованное содержание преподавания? Или же, с другой стороны, стоит ли всерьёз обеспокоиваться тем обстоятельством, что философия оказывается знанием «не для всех» – ведь она такова уже «по своей природе»?

Но, по-моему, сегодняшняя «невостребованность» философского знания в университете никак не может быть сведена к тому, что студенты зачастую интеллектуально недостойны философии, или к тому, что в наши сверхпрагматичные времена они ориентированы на те виды знания, освоение которых помогает быть успешным в жизни. Конечно, всё это тоже имеет место, но больший интерес вызывает тот аспект невостребованности, который является оборотной стороной институционализированной чрезмерности предложения. Философия преподаётся в университете как обязательный предмет для студентов всех специальностей, при этом его содержание слабо соотнесено с системами релевантностей студентов, что порождает двусмысленность в статусе философии: она валидируется как значимое знание администрацией и преподавателями, но не воспринимается в таком качестве студентами. В перспективе последних философия предстаёт скорее как навязываемое квазизнание, которое следует перетерпеть с минимальными издержками, т. е., лишь имитируя учёбу. Но и в позиции преподавателя философии обнаруживается двусмысленность, потому что его предмет и преподавательская деятельность служат средством воспроизводства институционализированной чрезмерности университетской философии, включающей, в частности, учебную нагрузку данного преподавателя. В результате преподавание философии оказывается во многом симулятивной практикой: одни делают вид, что учатся, а другие – что учат, главное в этих практиках состоит не в усвоении значимого знания, а в соблюдении формальных ритуалов учёбы и преподавания.

Подобные симулятивные практики – обычное дело не только при преподавании философии студентам нефило-

* Владимир Фурс – профессор департамента философии Европейского гуманитарного университета (г. Вильнюс, Литва); vl.fours@gmail.com.

софских специальностей, но и на философских факультетах и отделениях. Мотивом выбора специальности зачастую являются не «достоинство» философии и её значимость для абитуриента, а то, что обучение по данной специальности представляется заманчиво лёгким путем получения университетского диплома. Своеобразие философии, отличающее её не только от точных, но и от других гуманитарных наук (истории, филологии), требующих большого объёма «позитивного» знания, состоит в крайней размытости границы, отделяющей знание от досужих фантазий. Поскольку объективных критериев здесь нет, то для определения уровня компетентности решающее значение имеют нормы, устоявшиеся в данном профессиональном сообществе. А поскольку эти сообщества в постсоветских странах, мягко говоря, далеки от совершенства, то в принципе любую ахинею можно представить как выражение авторской точки зрения. А это значит, что от студентов, обучающихся по специальности «философия», многого не требуется: достаточно обрести некоторую дискурсивную раскованность и компилятивные навыки, и можно успешно продвигаться с курса на курс вплоть до диплома.

Чрезмерная государственная «забота» об университетской философии, которая проявляется не только в «институционализированной чрезмерности» последней, но и в её бюрократической кодификации, – это, по-видимому, основной генератор симулятивности философии как учебной дисциплины. И я согласен с Виталием Лехциером в том, что ослабление этой «заботы» способствовало бы оздоровлению ситуации. Но этого недостаточно: критически важным вопросом является повышение уровня профессиональных сообществ университетских философов за счёт усиления их международной включённости. Ведь «самодеятельная» («личностно-оригинальная» и т. п.) философия сама по себе едва ли может служить действительной альтернативой философии бюрократически или идеологически зарегулированной, потому что под личиной «оригинальности» легко может скрываться провинциальный дилетантизм. Интернационализация местных философских сообществ и международная транслируемость местной философской оригинальности – это не панацея, но верный путь к уменьшению доли мнимого знания в локальных философских практиках, будь то «официальных» или «альтернативных».

И всё же остаётся вопрос, без ответа на который двусмысленность «преподавания невостребованного знания» не может быть устранена, – это вопрос о действительной значимости самой философии сегодня. Только ответ на него позволяет увязывать философское знание и системы релевантностей его потребителей, решая тем самым проблему востребованности в преподавании философии. В общем плане можно обозначить два основных варианта ответа. Первый представляет философию как определённый запас знания или как определённый метод, который применим для решения различных практических вопросов публичной и частной жизни людей. При этом философия в своём фундаментальном со-

держании и «профанная» практика предстают как непосредственно не связанные. Такой вариант демонстрации «практической значимости» философии находит своё воплощение, в частности, в различных версиях «прикладной философии» и в «практической философии», понимаемой как совокупность жизненных наставлений, накопленных в различных философских и культурных традициях.

Второй вариант предполагает такую коррекцию философского самопонимания, которая раскрывает имманентную практичность теоретического ядра философии; рассмотрение постметафизического мышления и его последствий в современной философии позволяет не только отбросить как устаревшее представление о философствовании как самодостаточном теоретизировании, но и снабжает нетривиальным понятием практического, не сводимым к его житейскому пониманию.

Таким образом, основными слагаемыми решения проблемы, обозначенной в названии «круглого стола», мне представляются: 1) альтернативная институционализация преподавания философии; 2) повышение уровня профессиональных сообществ университетских философов посредством усиления их международной включённости; 3) осмысление «практического поворота», в разных формах осуществлённого современной философией.

Галина Русецкая*

Центральное понятие, явившееся стимулом для моего отклика, – «перформативное противоречие» – позаимствовано из доклада Виталия. Основной лейтмотив моей «реплики» – констатация неизбежности перформативного противоречия в случае, когда мы говорим о практизации философии, её востребованности, равно как и альтернативной институционализации. «Реплика» имеет следующую структуру:

• видимые для меня особенности философского знания, его достоинства, задачи, интерес к нему или отсутствие такового и в связи с этим:

• особенности преподавания философии,

• формы институционализации.

В определении достоинств философии сошлюсь на Ханса Ульриха Гумбрехта, который, правда, берёт шире – он пишет о гуманитарных дисциплинах. Сказанное им представляется уместным и в отношении философии в частности. По Гумбрехту, гуманитарные науки должны реализовывать свой потенциал в направлении интуитивно данных, новых форм мышления, предлагающего многообразные трактовки реальности (или того, что считается реальностью), ставя под вопрос наличные и находя новые проблемы. Это возможно при условии высвобождения из «ледяных объятий научности». Такой стиль мышления Гумбрехт называет рискованным, поскольку оно (мышление), во-первых, не опирается на сколько-нибудь выверенную методологию, во-вторых, оказывая благотворное влияние на «индивидуальные умы», подвергает опасности эрозийного воздействия социальные институции. Поэтому интеллектуальная деятельность гуманитариев должна быть ограничена рамками символического. Прямое практическое применение изобретённого гуманитариями, пожалуй, обречено на перерождение в нечто мало соотносимое как с интеллектуальной деятельностью, так и с необходимой преемственностью и континуальностью повседневности.

Касательно позиции преподавателя философии по отношению к адресату. О самотождественности позиции преподавателя философии, как мне представляется, можно говорить в очень слабом смысле слова. Преподаватель несамотождествен хотя бы потому, что эмпирическая жизнь и жизнь философская одного и того же человека могут совершенно не совпадать. Или так: позиция преподавателя-философа существует благодаря всегда неверному её обозначению. Что каса-

---

* Галина Русецкая – магистр философии (ЕГУ, г. Вильнюс); индивидуальная практика в сфере психологического консультирования; ruset@bk.ru.

ется позиции слушателя (адресата), то она тем более уязвима; если она и существует, то с необходимостью будет выбита посредством нового знания, всегда травматичного.

Сложно представить, что означает «искреннее говорение в соответствии со своим присутствием». Ещё сложнее – «неискреннее говорение без соответствия своему присутствию». Говорящий (преподаватель), так или иначе, соотносится с тем, что он говорит, независимо от того, в рамках какой институции это происходит. Тем не менее, он заинтересован в «чём-либо побочном», то есть «неискренен». Речь, конечно, не идёт о вульгарном надувательстве или шулерстве. Позиция преподавателя расколота именно в силу необходимости донести знание до определённого адресата. Преподаватель обращается к субъекту (студенту), существующему в качестве нехватки, в данном случае нехватки знания. «Неискренность» заключается в том, что нужно обращаться к этой нехватке так, как если бы мы обращались к полноте. А так вообще метафора «до востребования» отличная. Адрес получателя действительно отсутствует до того момента, как будет получено послание. Но и адрес отправителя неизвестен адресату. Деперсонифицированная составляющая образа преподавателя имеет конститутивное значение для инициации обучающегося философии. А сохранение статуса невостребованного знания позволяет (студентам в частности) востребовать его всякий раз заново.

Одна из основных задач философии, как представляется, – благоприятствование приватному самосовершенствованию при отсутствии гарантированного успеха. Любая попытка обнаружить практическую пользу сводит философию к той или иной сфере инструментального знания. Таким образом, можно предположить, что задача философии – в канализации того, что всегда остаётся за пределами практики, того, что подрывает привычный ход событий. (Практика понимается здесь как повседневность, поддерживаемая типизациями (А. Шюц).) Гарантия поддержания наличного положения дел, течения привычного хода событий – существование такой сферы, где привычное положение дел подвергается сомнению.

В качестве позитивных характеристик философии можно выделить диагностичность и терапевтичность. Терапевтические концепции содержат более или менее очевидное долженствование, а местами и предписание. Диагностические подкупают своей объяснительной силой, создавая эффект естественного положения дел. Они же обладают бóльшим перформативным эффектом. Парадоксальным образом диагностический дискурс может быть более терапевтичным, нежели собственно терапевтический.

Опасность, или, вернее, избыточность практизации может привести к тому, что философия станет заниматься обоснованием очевидного. Это тем более вероятно, чем строже очерчиваются её цели и задачи, каковые, кстати сказать, наряду с пунктами «гипотезы» и «методы» на постсоветском пространстве до сих пор являются

необходимыми составляющими аттестационных работ. Потенциал философии, как представляется, проявляется в условиях «открытых концов повествования». Именно поэтому Гумбрехт предлагает обозначать гуманитарные науки как «Humanities of Arts».

Другая опасность (на сегодня мифическая или чисто теоретическая) состоит в возможности разрушения отлаженных повседневных практик, поддерживаемых типизациями. В качестве попытки избежать перформативного противоречия можно предложить использовать понятие *«производство присутствия»* (снова Гумбрехт). Если для успешного творчества гуманитариев необходима «башня из слоновой кости» (удалённость от практической повседневности, как утверждает Гумбрехт, только на пользу гуманитариям), то *философия присутствия* предлагает альтернативу противопоставлению созерцания и практики. В предисловии к работе *1926*, обосновывая свой проект, Гумбрехт пишет о желании «выступить с чем-то не полностью скептическим». Жизнеутверждающая сила «эффектов присутствия» разворачивается в едином порыве творящего событие атлета и напряженно следящего за ним зрителя. Явление события требует как от творящего, так и от созерцающего растворения в происходящем, соучастия. Таким образом, практика перестаёт пониматься как нечто альтернативное созерцанию.

Утверждение присутствия в определённой степени агрессивно – в отличие от предложенного Виталием *послания до востребования.* Производство присутствия – это неинтерпретативная деятельность. Один из концептов, способных ухватить специфику феномена присутствия, – прямое действие. Это действие, противопоставленное бессилию, действие, вызывающее вокруг себя напряжение. Прямое действие вызвано субъективными причинами, но имеет последствия должного, принимается как закономерное, имеющее ряд следствий. Прямое действие выбивается из того, что Хайдеггер называет «усреднённой повседневностью». Прямому действию иногда сопутствует насилие в качестве особого эстетического феномена, характеризующегося отсутствием каких бы то ни было соображений выгоды (включая и познавательный интерес).

Конечно, Гумбрехт пишет о производстве присутствия как *интеллектуальной практике* (отличной от интерпретативной). Сознательно смещая акценты, попробую применить это понятие к проблеме институционального оформления философии.

В контексте преподавания философии *производство присутствия* есть утверждение необходимости такового (преподавания философии). Обоснование этой необходимости может быть любым, главное – оно должно быть услышано. Элемент насилия (как самоутверждения) неизбежен, если есть задача самосохранения. В Беларуси, к примеру, уже исчезли из списка обязательных дисциплин этика, эстетика, религиоведение, культурология, логика. Почему бы и философии не быть вытесненной на факультативные задворки? Здесь, как может показаться, есть противоречие (перформативное) с утверждавшимся выше статусом философии

исключительно как пространства приватного самосовершенствования. Нужно принять его как неизбежное. Либеральное предложение заняться философией не должно произноситься извиняющимся тоном («не слишком ли вы обременены философией? а эстетикой, а логикой?»). Иначе это приводит к исчезновению площадок для такого самосовершенствования.

Касательно институционализации. Необходимо определиться, в чём состоит принципиальное различие между традиционной институционализацией и институционализацией альтернативной. Вопрос можно обозначить в двух аспектах – условно негативном и условно позитивном.

Негативный. Понятие «альтернативной институционализации» отчасти может быть представлено как оксюморон. Любая институционализация приводит к утверждению канонов, ограничивающих пространства поиска новых способов постановки вопросов. Поиски новых форм мышления выходят за границы любых институционализаций.

Позитивный. Чтобы не впадать в крайний негативизм, можно попытаться представить максимально «хорошую» институционализацию. Такая институционализация минимально ограничивает пространство курсирования «свободной мысли». Но право на реализацию проектов с претензией на новизну должно быть обосновано, по крайней мере в глазах тех (структур или людей), кто осуществляет финансирование. Неизбежность перформативного противоречия здесь налицо.

Если допустить, что альтернативная институционализация всё же существует, то с необходимостью существуют критерии, по которым она отличается от институционализации традиционной. Один из таких критериев – форма отношения с *Другим*, от которого институционализирующаяся философия зависит. В обоих случаях это специфически свой *Другой* – организации, люди, государство. Этот критерий можно охарактеризовать, прибегнув к метафоре А. Секацкого, которую он использует для описания эволюции авторства. Отношения с *Другим* определяются возможностью переключиться с регистра «расскажи мне обо мне» (запрос *Другого*) на регистр «расскажу вам о себе» (реализация «рискованного мышления»). Альтернативной, таким образом, можно назвать институционализацию, которая позволяет осуществлять это переключение.

Альтернативная институционализация ситуативна. Модель взаимодействия с *Другим* формируется исходя из взаимной заинтересованности – к примеру, в рамках политической конъюнктуры. Ситуативная институционализация гибче, поскольку предполагает учёт интересов организующихся сторон, в отличие от институционализации, воспроизводящейся по традиции. Традиционная институционализация с неизбежностью приводит к культивированию устоявшихся форм функционирования. А это, в свою очередь, к тому, что рутинные практики традиционно воспроизводя-

щихся институций становятся самоцелью. Для поддержания чувства собственной значимости в глазах большого *Другого* (государства) приходится выполнять идеологический госзаказ и симулировать, а то и вовсе пресекать всякую креативную деятельность.

Таким образом, философия в качестве философствования – пространство поиска новых форм мышления. В рамках преподавания она – стимулятор приватного самосовершенствования, диалог с элементами провокации, в котором позиция преподавателя обозначается, но она не есть то, что обозначается. В качестве институции – форма кооперации с нефилософскими структурами, позволяющая получить избыточный результат в виде возможности «практиковать» «рискованное мышление».

ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ *ТОПОС* ОБЪЯВЛЯЕТ КОНКУРС НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИХ РАБОТ

Для студентов старших (IV–V) курсов и выпускников белорусских вузов по философско-культурологическим и социогуманитарным специальностям.

На рассмотрение принимаются работы в области истории философии, философской антропологии, социальной теории и культурной аналитики.

Объем представляемого на конкурс текста: 15 000–40 000 знаков. Языки: белорусский, русский.

К конкурсу допускаются граждане и резиденты Республики Беларусь, не имеющие ученой степени кандидата наук в области философии/культурологии, ***не старше 27 лет.***

Лучшие работы будут опубликованы в журнале *ТОПОС*.

Победители конкурса получат бесплатную двухгодичную подписку на наш журнал.

Автор лучшей работы получит приглашение выступить с докладом в Европейском гуманитарном университете.

Победители конкурса будут пользоваться преимуществом при поступлении в философскую магистратуру ЕГУ.

Порядок подачи работ на конкурс

Работы следует представлять в электронном виде (в форматах «doc» или «rtf»).

К тексту необходимо приложить: *CV* конкурсанта/конкурсантки; электронную (отсканированную) копию паспортной страницы с указанием даты рождения; а также электронную копию документа о получаемом (студенческий билет) или полученном (диплом) высшем образовании. Материалы должны быть присланы ***одним*** заархивированным ***файлом***, в названии которого следует указать ***фамилию*** участницы/участника конкурса.

Срок представления работ: ***до 1 сентября 2009***.

Работы направлять по адресу: journal.topos@ehu.lt.

По вопросам конкурса обращаться: shchyttsova@ehu.lt.

CALL FOR PAPERS

В этом году исполняется 150 лет со дня рождения Эдмунда Густава Альбрехта Гуссерля (1859–1938) – легендарного основателя феноменологии, одного из самых влиятельных философских умов XX века. В этой связи журнал *ТОПОС* приглашает принять участие в обсуждении основных теоретических достижений феноменологической философии и их места в современных научных дискуссиях. Акцент предлагается сделать на следующих вопросах:

- феноменологический метод в социогуманитарном знании;
- практические импликации феноменологии Гуссерля и логика глобализации;
- наследие позднего Гуссерля и апории трансцендентализма;
- понятие «жизненного мира» в современных философских и социально-теоретических интерпретациях.

Deadline для представления материалов (включая рецензии на недавние монографии о Гуссерле): ***1 июля 2009***.

О правилах оформления статей см. информацию для авторов.

This year is the 150th anniversary of Edmund Gustav Albrecht Husserl's birth (1859–1938) – a legendary founder of phenomenology, one of the most influential philosophical intellectuals of the 20th century. In this connection *TOPOS* invites you to participate in the discussions of the basic theoretical achievements of the phenomenological philosophy and their place in the modern academic discussions. The emphasis is made on the following questions:

- phenomenological method in socio-humanitarian knowledge;
- practical implications of Husserl's phenomenology and globalization logic;
- Husserl's later heritage and aporias of transcendentalism;
- the concept of the «lifeworld» in the contemporary philosophical and socio-theoretical interpretation.

Deadline for submissions (including reviews of the recently released monographs about Husserl): ***1st July 2009***.

For the detailed instructions of paper submissions see Instructions for authors.

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

К рассмотрению принимаются оригинальные статьи (до 1 п. л.), рецензии (до 0,5 п. л.) и переводы (при наличии авторских прав). Материалы можно представлять на русском, белорусском, английском, немецком или французском языках.

Статьи должны сопровождаться краткой (до 250 слов) аннотацией на английском языке с указанием (на англ.) имени автора, названия и 5–7 ключевых слов. Материалы присылать в формате «doc» или «rtf». Ссылки и примечания оформляются как концевые сноски и даются вместе под заглавием *Примечания*. Примеры оформления цитат см. ниже.

В сведениях об авторе просим указать: город/страну, учёную степень и звание (если есть), институциональную принадлежность (если есть), адрес электронной почты.

Материалы присылать по адресу: journal.topos@ehu.lt.

INSTRUCTIONS FOR AUTHORS

Manuscripts should be addressed to: journal.topos@ehu.lt

Contributions can be presented in English, German, French, Russian and Belarusian. They should not exceed 40 000 characters for articles and 20 000 characters for reviews.

Contributions should be sent in doc or rtf format. Authors do the proofreading of their texts.

The author should include an abstract of the article of no more than 250 words as well as 5–7 keywords in English. Please attach also a short CV (grade, position, institution, e-mail). For notes and references, only endnotes should be applied. Notes should be indicated by consecutive superscript numbers using the automatic footnote feature in Word (e. g. according to Wiehl3).

Citations and literature should be put down according to the rules applied in the examples listed below:

1. Toulmin S. *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago: The University of Chicago Press 1992, p. 31.
2. Held K. *Husserls These von der Europäisierung der Menschheit* // C. Jamme und O. Pöggeler (Hg.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1989, S. 13–39.
3. Wiehl R. *Gadamers philosophische Hermeneutik und die begriffsgeschichtliche Methode // Archiv für Begriffsgeschichte*, 10/45 (2003), S. 10–20.
4. Вальденфельс Б. *Феномен чужого и его следы в классической греческой философии // Топос*, 2 (2002), с. 4–21.
5. Хайдеггер М. *Бытие и время*, Пер. В.В. Бибихина, Москва: Ad Marginem 1997, с. 43.
6. Toulmin, op. cit., p. 32.
7. Ibid., p.15.
8. Хайдеггер, указ.соч., с. 54.
9. Там же, с. 78.

ОБЪЯВЛЕНИЕ О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «ТОПОС»

Редколлегия журнала «Топос» объявляет об открытии подписки. Подписка может осуществляться как на отдельные номера, так и на полный годовой комплект (три выпуска). Доставка за счет отправителя. Порядок оформления подписки включает два этапа.

1. Оплатить стоимость подписки в отделении банка по реквизитам:

Получатель – **Европейский гуманитарный университет**
AB SEB Bank
пр. Гедимино 12, LT–01103, Вильнюс, Литва
расчетный счет **№ LT39 7044 0600 0545 3512 (EUR)**
SWIFT CBVILT2X
Назначение платежа: *Подписка на журнал «Топос»*

Стоимость подписки за номер (включая пересылку):
а) для Литвы и Беларуси – **12 лит** (**3,5 евро**);
б) для стран ЕС – **15 лит** (**4,4 евро**);
в) для постсоветских стран – **13 лит** (**3,8 евро**).

Журнал высылается подписчику заказной бандеролью.

2. Заполнить бланк заказа и выслать вместе с копией документа об облате по адресу: **ул. Тауро 12, LT–01114, Вильнюс, Литва**, кому: **Европейский гуманитарный университет**, либо сосканированный вариант по электронной почте на адрес: *office@ehu.lt*

Если копии документов не высланы, подписка не оформляется.

По всем вопросам, связанным с подпиской, обращаться по тел. +370 5 263 96 50 или электронной почте *office@ehu.lt*

БЛАНК ЗАКАЗА

Редакционная подписка на журнал «Топос»

Почтовый индекс __________ Адрес подписчика ____________________

____

____

Ф.И.О. ____

Телефон ____________________ e-mail ____________________________

ANNOUNCEMENT ABOUT THE SUBSCRIPTION FOR THE "TOPOS" JOURNAL

Editorial board of the "Topos" journal announces the subscription. The subscription is available both for individual issues and a complete annual set (three issues). Delivery is at the sender's expense. The subscription procedure consists of two steps.

1. To pay the subscription at the bank. The bank details:
Receiver – European Humanitarian University
AB SEB Bank
Gedimino ave. 12, LT–01103, Vilnius, Lithuania
Current account **No LT39 7044 0600 0545 3512 (EUR)**
SWIFT CBVILT2X
Purpose of paymnet: *Subscription for the „Topos" Journal*

2. Price for an issue (including the delivery):
а) for Lithuania and Belarus – **12 Lt** (**3,5 Euro**);
б) for EU countries – **15 Lt** (**4,4 Euro**);
в) for post-soviet countries – **13 Lt** (**3,8 Euro**).

The journal is sent to the subcriber as registered postal packet.

To fill in the order form and send it together with the copy of the payment document to the address: **Tauro str., 12, LT–01114, Vilnuis, Lithuania** To: **European Humanitarian University** or the scanned copy to the e-mail: *office@ehu.lt*

If the copies of the document are not sent the subscription is not validated.

For any questions connected with subscription contact us
+370 5 263 96 50 or *office@ehu.lt*

ORDER FORM

Editorial Subscription for the "Topos" Journal

Zip code _________ Address ____________________________________

____

____

Name ____

Telephone __________________ e-mail ___________________________